ARISTOTELE

ESPOSTO ED ESAMINATO

DA

ANTONIO ROSMINI

L'IMPERO ROMANO

DOPO LA PACE DELLA CHIESA

DEL SIGNOR

DI MONTALEMBERT

DEL SISTEMA

CHE FONDA LA MORALE SULL'UTILITÀ

DI

ALESSANDRO MANZONI

MILANO

PRESSO GLI EDITORI VOLPATO E COMP.

1855

ARISTOTELE

ESPOSTO ED ESAMINATO

DA

ANTONIO ROSMINI-SERBATI

I.

Questo lavoro intorno alla filosofia d'Aristotele nacque tra le mani dell'autore senza un disegno premeditato, e quasi contro la sua intenzione. Dettando il secondo libro degli *Ontologici*, che ha per titolo: LE FORME DELL'ESSERE, gli fu necessario d'esporre in qual maniera concepisse e divisasse le Categorie, Aristotele. Non pensava che di dare un sunto del libro celeberrimo di questo filosofo su tale argomento. Ma postosi all'opera, la sua attenzione fu trattenuta dall'intimo nesso che congiunge le dieci categorie con tutta intera la dottrina dello Stagirita, e s'avvide che per intendere a pieno il concetto che presiedette alla mente del filosofo nel compartimento dell'ente in sommi generi, si rendeva necessario addentrarsi nelle altre parti del sistema, ed esaminarne diligentemente le relazioni che le legavano tra loro: così una questione conduceva ad un'altra, e un problema ad un altro. Troncare a mezzo queste ricerche gli spiaceva, e lo spronavano a proseguirle la curiosità non meno che la speranza di pervenire finalmente al fondo del pensiero aristotelico che si

rattaccava con molti fili alle filosofie precedenti, e d'accertarsi se in questo fondo si trovava davvero un solo sistema, come fu supposto fin qui, ovvero s'avesse in fine soltanto un accozzamento d'opinioni, o anche di contraddizioni, del che gli dava gran sospetto la discordia degli interpreti, e i faticosi lavori de' conciliatori (1). Le stesse difficoltà che gli accadeva d'incontrare sulla via nell'intelligenza de' luoghi difficili, anzichè stancarlo, acuivano in lui il desiderio e l'impegno di vincerle col confronto de' luoghi paralelli, colle determinazioni de' varii significati delle parole e delle frasi tecniche, coll'aiuto degli Scoliasti antichi, e dei lavori critici, sebbene ancor molto imperfetti, che alcuni dotti della Germania recentemente tentarono, all'emendazione ed alla rettificazione del testo (2). Così perduto di vista il primo proposito,

(1) Cominciando dal *Conciliator differentiarum Philosophorum et Medicorum*, di Pietro d'Abano (*Opp.*, Mantuae 1472; Venet. 1483), e venendo alla *Tabula* del Zimara (Venet. 1556), molti altri composero sulla fine della Scolastica opere apposite per conciliare Aristotele ed Averroe con sè stessi e l'uno coll'altro, come a ragion d'esempio Antonio Posi da Monselice (1560, 1572), Giulio Palamede (Venet. 1571), Bernardino Tomitano da Feltre (1574), Giovan Paolo carmelitano (*Solutionum ad contradictiones in dictis Aristot. et Divi Thomae Aq.;* libri duo: Florentiae, apud Torrentinos, 1569), Filippo Boni; e non è punto senza frutto il consultarli.

(2) Preluse agli studi critici moderni intorno alle opere d'Aristotele, Tomm. Buhle co' suoi lavori sull'autenticità de' libri metafisici d'Aristotele e sull'ordine delle opere aristoteliche (*Bibliothek der alten litteratur und Kunst*, Gottingen 1786-1794), e colla sua edizione bipontina d'Aristotele, che rimase al quinto volume. Il Braudis pubblicò la sua edizione della *Metafisica*, in-8°, Berlino 1825, e promise d'aggiungere un volume di Note alla traduzione tedesca d'Hengsterberg, da lui pubblicata, Bonn. 1824; finalmente uscì l'edizione completa dell'Accademia di Berlino, 1831-1837, per cura del Bekker, al quale manca ancora un volume di *scoli*. Un'edizione critica della *Metafisica* s'ebbe finalmente per le cure del Bonitz. Altri lavori critici uscirono, principalmente in Germania, come quelli del Titze, dello Stahr, ecc.; ma con tutto ciò si può dire che la critica delle opere d'Aristotele sia tuttavia nell'infanzia; e manca poi questo gran filosofo d'un perpetuo commentario degno de' tempi moderni, quando già di tali illustrazioni va ricco Platone.

quel che dovea essere un brano, e anche breve, del trattato *Delle forme dell'essere,* crebbe in una lunga dissertazione, che oggimai non poteva più appartenere al detto libro, e per la sproporzione della mole, e perchè il discorso usciva da' limiti dell' argomento prefisso al medesimo, spaziando per tutta intera la dottrina del maggior discepolo di Platone. Fu dunque separata dal rimanente questa parte, sopraccresciuta quasi a modo di gemma sulla prima pianticella; ed è quella che prese forma dall' opera presente, che intitolammo: *Aristotele esposto ed esaminato.*

II.

Colla qual narrazione dell' origine di questo scritto, intendo invocare l' indulgenza de' miei lettori su' difetti del lavoro; e nello stesso tempo giustificare in qualche modo l' ordine seguìto in esso, e i limiti ad esso prefissi. Se fino da principio io avessi concepito il proposito di presentare all' Italia il sistema aristotelico accompagnato dall' esame razionale del medesimo, avrei distribuite le diverse parti in altro modo, avrei potuto più facilmente fare apparire agli occhi de' lettori la conveniente simmetria di tutto il disegno. E in questo allora avrebbero trovato luogo anche quelle parti della dottrina aristotelica, che non appartengono strettamente alla Filosofia, ma alla Fisica, alla Politica, alle arti del Bello, come ce l' hanno trovato, per esempio, nella *Filosofia d'Aristotele* di Francesco Biese (1). Io restrinsi dunque il mio lavoro ne' confini delle dottrine filosofiche, come quelle che sono intimamente connesse colla questione delle categorie, la qual diede l' occasione dello scrivere. Oltracciò, se nel primo accingermi a quella più ristretta esposizione e discussione delle dottrine prettamente filosofiche, avessi potuto prevedere dove m'avrebbe condotto l' annodata serie del discorso, avrei forse fatte andare

(1) *Die Philosophie des Aristoteles, in ihrem inneren Zusammenhange,* ecc. Berlin 1842. Vol. 2.

innanzi alcune nozioni a quello che dovea seguire, le quali avrebbero sparso qualche luce su tutto il cammino. A ragion d'esempio, avrei probabilmente incominciato coll'esporre la serie delle aporie o dubitazioni, colle quali Aristotele spesso delinea l'ambito delle sue ricerche metafisiche (1): e di poi avrei esposto il libro aristotelico della significazione delle parole (2), che sebbene non sia ricco abbastanza per dichiarare tutto tutto il vocabolario e il frasario aristotelico, pure presta un grandissimo aiuto in tale bisogna. E veramente questi due sono la chiave degli altri libri, che si hanno sotto il nome di *Metafisici*, e di tutte, si può dire, le opere aristoteliche. Poichè conosciute chiaramente quali e in che modo concepite fossero le questioni, che quel filosofo si proponea, e che erano indubitatamente quelle che s'agitavano nelle altre scuole platoniche del suo tempo, e conosciuto il valore, sempre moltiplice, de' vocaboli scolastici, e di molte maniere di dire da lui usate in proprio, si può con più di fiducia accingersi, quasi bene armati, all'interpretazione, e quasi volea dire all'espugnazione d'una filosofia, così chiusa e irta di difficoltà.

III.

Chi v'impediva, mi si dirà, di rifondere l'opera vostra, e di dare alla materia una migliore disposizione? O non era meglio sopprimerla del tutto, piuttosto che presentare al pubblico una cosa assai più imperfetta di quella che potevate fare con nuovo e maggiore studio? Se devo addurre delle scuse per meritarmi in qualche modo l'indulgenza che invoco, dirò che mi mancava del tutto il tempo necessario a rifonder quest'opera di lunga lena, ed estranea a quel disegno della filosofia che sto colorendo: che d'altra parte non ho creduto doverla del tutto sopprimere, considerando la scarsezza che di tali lavori ha fin ora l'Italia, e confidato, che quantunque

(1) Nel III de' *Metafisici*.
(2) Il V de' *Metafisici*.

l' abbozzo della dottrina aristotelica, che oso presentarle, sia molto imperfetto, potrà forse giovare quasi d' eccitamento e di stimolo ad altri a far troppo meglio. Le imperfezioni stesse dell' opera contribuiranno per avventura a questo: chè se ella fosse perfetta, chiuderebbe, quasi direi, la bocca a tutti; laddove trovandosi da dirci sopra, e da censurare, si moverà una discussione più facilmente, e la speranza che rimane agli ingegni nobilissimi della patria nostra di ritrattare l'argomento con migliore riuscita, e il diletto d'emendare falli e difetti d' un primo tentativo, li condurrà più facilmente in quella via di solidi studi, a cui noi abbiamo sempre desiderato di provocarli. Chè anzi a chi considera la storia dell' Aristotelismo, non sarà difficile di fare seco medesimo questa osservazione: « Se i libri pervenuti a noi del greco filosofo non ritenessero o dall' origine o dalle ingiurie de' tempi molti difetti, si sarebbero forse cotanto studiati, siccome furono in tanti secoli? Se non fossero o non paressero così scomposti, e il ragionare in essi così discontinuo, il linguaggio così breve, oscuro e quasi ritenente un non so che degli antichi enimmi, avrebbe forse lo Stagirita avuti tanti commentatori? Si sarebbe accumulata tanta ostinazione negli animi e nelle menti di penetrarlo, d' intenderlo? » Laonde stavo quasi per dire, che questa nostra esposizione d'Aristotele, se mostra in sè qualche difetto d' ordine, per questo stesso avrà in certo modo diritto di partecipare a quell'impegno, che si pose per tanti secoli nello studio del « maestro di coloro che sanno. » S' aggiunga che se il rifondere da capo questo lavoro potrebbe arrecare il vantaggio d' una distribuzione di parti più netta e cospicua tutt' intera fino a principio, non sarebbe tuttavia senza qualche suo scapito. Poichè il nuovo ordine caccerebbe quello che, sebbene meno appariscente, pure vi può scorgere anche nel presente dettato chi pon mente alla successione del discorso. Poichè si vedrà che noi procurammo tener dietro passo passo all'ordine d'Aristotele stesso; non all'ordine materiale de' libri, e nè pure al metodo che il filosofo tiene nell' esporre le singole dottrine, ma alla connessione intima

di queste dottrine e delle sentenze che le contengono. Chè la dichiarazione d'un luogo del nostro autore ci conduceva da sè stessa ad un altro chiamato in aiuto per illustrare il primo, e questo ad un altro, e così via quasi per una catena continua; per la quale strada se ne va naturalmente e facilmente il pensiero; e benchè da principio non si affacci allo sguardo tutto il quadro intero delle dottrine, pure niuna sentenza è sconnessa e spezzata dalla susseguente; il qual notabile vantaggio sarebbe perduto, qualunque altro ordine si prendesse, e qualunque altra distribuzione si prestabilisse al lavoro. Vero è che quel tessuto di passi raffrontati, acciocchè reciprocamente s' illustrino, riconduce più volte il discorso a' medesimi argomenti. Ma oltre che questi sono rappresentati sotto nuovi aspetti e sotto nuova luce; difficilmente si potrebbe ritrarre al vivo Aristotele, e far conoscere la sua maniera di filosofare, senza di questo, che è proprio di lui, non si stancare mai di far ritorno sugli stessi principii, e ripetere gli stessi argomenti, e colle stesse parole altresì e colle stesse forme immutabili, come le forme delle statue degli Dei. E basta per convincersene dare uno sguardo al punto principale di tutta la polemica aristotelica, che è quel delle *idee*, su cui in luoghi diversi e tante volte ricade il suo ragionare (1).

IV.

Sulle quali considerazioni presi animo a fare di pubblica ragione lo scritto presente, qualunque sia, con tutte le sue imperfezioni, e non su queste sole. Se non m' inganno, il

(1) Aristotele imprende a combattere le idee di Platone, principalmente ne' luoghi seguenti: *Metaph.* I, 6, 8, 9; III, 1, 2, 3, 4, 6; V, 11; VII, 2, 6, 8, 10, 11, 13, 14, 15, 16; VIII, 1, 6; IX, 8; X, 2, 5, 10; XI, 1, 2, 9, 10; XII, 1, 3, 4, 6, 8, 10; XIII, 4, 5, 7, 8, 9; XIV, 1, 2, 3. — *Phys.* I, 3, 4, 6; II, 2; III, 4, 6; IV, 2; VIII, 1. — *De An.* I, 2, 3, 5; III, 8. — *Nicom.* I, 2, 4. — *M. Moral.* I, 1. — *Eudem.* I, 8. — *Prior.* II, 21. — *Poster.* I, 1, 11, 22. — *Top.* II, 7; VII, 10. — *De Gener. et corr.* I, 2, 8; II, 1, 3, 9. — *De Coel.* I, 1, 2, 8. — *Polit.* II, 4.

pensiero aristotelico nella sua totalità vi si riconoscerà ritratto fedelmente e illustrato con quel lume che presta la coerenza e il contesto di vari luoghi del filosofo. Dico nella sua totalità: non pretendo io aver colto il vero nell' interpretazione d' ogni singolo testo, talora d' incerta lettura, e di locuzione oscura: abbandono agli eruditi queste minute, e ad un tempo importanti ricerche: e dichiaro d' avanzo che sopratutto mi sarebbe gradito vedermi emendato da' lavori di valenti filologi italiani. Non ci dimentichiamo che anche la filologia greca nacque presso di noi: e che il testo greco d' Aristotele comparve la prima volta in pubblico a Venezia per le erudite cure di Aldo Manuzio (1), e che a Giovambatista Bagolini e a Marco Oddi non costò leggeri studi critici e brevi fatiche (è cosa doverosa per noi il non dimenticarlo) la prima edizione latina dell' arabo commentatore, uscita del pari in Venezia (2). Sarebbe dunque oggimai tempo che gli Italiani, che si lasciarono vincere negli studi dell' erudizione e della filosofia dai Tedeschi, dagli Inglesi e dai Francesi, si ricordassero finalmente de' loro padri, e la nostra ingegnosa gioventù, scosso il torpore e cessato l' importuno cicalio, riprendesse in mano l' opera gloriosa e tradizionale de' solidi studi filologici e filosofici, quasi del tutto lasciati. E già ce ne dà buon preludio un giovane ingegno, che sta pur ora in sul pubblicare colle stampe una traduzione italiana della *Metafisica*, cioè dell' opera più importante d'Aristotele, arduo lavoro, a cui fin qui niuno italiano, ch' io sappia, avea posto mano, e forse prima d' ora non si poteva.

V.

Ma ritornando a quello ch' io volea dire, mi parve, che in questo tempo, nel quale fu richiamato a nova vita lo studio d'Aristotele, in Germania principalmente per le cure del

(1) Ven. 1495-1498.
(2) Presso i Giunta. Ven. 1552-1553.

Brandis e d'un gran numero d'eruditi che a lui seguirono, in Francia per quelle del Cousin e de' valenti giovani usciti dalla sua scuola, non dovea riuscire inopportuno che si pubblicasse questo scritto in Italia, sia che esso adempia il tema e l'intento che gli è prefisso (di che altri giudicherà), sia che esso si consideri come un semplice tentativo di adempirlo. Poichè l'intento è certamente questo: « ritrarre con fedeltà la filosofia d'Aristotele, definire come e fin dove le parti di essa sieno tra loro coerenti ed atte a formare un solo tutto: se ce ne sieno alcune che rimangono sospese e isolate, o ripugnanti allo intero sistema, e quali sieno: quali pure per la loro indeterminazione non si possano ridurre a concetti precisi: finalmente qual sia il valore scientifico di tutto il sistema e delle sue parti. » Non vuol dunque esser considerata questa nostra, come un'opera di filologia, o di pura storia, ma come filosofica, in una parola come un esame critico dell'Aristotelismo, il quale serva a compire in qualche modo quello che noi abbiamo fatto, troppo leggermente per verità, sopra alcune speciali sentenze del medesimo filosofo ne' diversi scritti, dove la materia ce ne dava occasione (1).

VI.

A portare un equo giudizio del sistema aristotelico sono al presente rimosse quelle difficoltà che s'incontravano per addietro: prima della sua caduta, la venerazione superstiziosa che si faceva de' suoi detti, a cui era temerità il contraddire; dopo la sua caduta, l'orgoglioso e insolente disprezzo di quelli che insultavano al vinto, e non vinto da essi. A' giorni nostri è cessata l'una e l'altra passione: si sa ora quanto c'era d'ignoranza nel culto superstizioso reso ad Aristotele dal medio evo, e quanta più ce n'era nelle contumelie di cui lo coprirono i sofisti del secolo XVIII: si sa come la dottrina

(1) *Ideol.*, 231 e seg. — *Delle sentenze de' filosofi intorno alla natura dell' anima*, c. VI. — *Rinnovamento*, III, 18, 21, 40.

aristotelica non fu appieno conosciuta da' moderni sensisti per un soverchio d' avversione pregiudicata e pel vezzo divenuto universale di non più cercare oggimai la scienza in uno studio serio e laborioso, ma solamente nel ridicolo. I primi erano restati abbagliati dalla troppo viva luce e repentina che mandava tra le tenebre il filosofo più consumato della Grecia, e il nobile entusiasmo che la bellezza di quella luce suscitava ne' loro animi, facea tacere ogni critica. Tostochè si scorsero le prime macchie nel filosofo, e dopo molti contrasti si certificarono errori non pochi nelle cose fisiche, quell' ammirazione piena ed assoluta fu scossa, e i suoi credenti rimasero da prima come pusilli scandalezzati. Accusavano, quasi direi, di temerità la verità stessa che veniva a contraddire al filosofo per eccellenza. Ma quando una venerazione che s' è posata nell' animo umano assoluta e illimitata, rimane in qualche punto anche minimo offesa; prima resiste tutta intera, e poi cade tutta intera: l' uomo che si riconosce ingannato, prova un sentimento tanto grave di sorpresa e di dispetto che lo sconcerta e lo confonde: non sa più a che attenersi, e tutto gli vacilla intorno: ed è appunto allora che egli trascorre nella sua passione a bestemmiare quello che prima adorava, quasi per rifarsi con un soverchio di disistima e di licenza, del soverchio di cieco ossequio con cui da prima avea scemato e legato a sè stesso il libero esercizio del proprio pensiero. E posciachè i primi a dubitare dell' infallibilità d' un filosofo universalmente seguito, com' era Aristotele, devono lottare co' meno perspicaci e co' più cocciuti, quindi un grand' inasprimento d' animi, che alla fine produce ne' vincitori una specie di furore simile a quello che si manifesta ne' soldati al prendere d' assalto una piazza forte che lungo tempo ha resistito e non s' è voluta rendere a buoni patti. I sofisti dell' Enciclopedia, sopravvenuti dopo la presa di questa piazza, serenarono sulle sue rovine, dandosi allo stravizzo, accendendovi fuochi e danzandovi intorno ubbriachi.

VII.

Queste superstizioni, questi disinganni, queste ire, queste licenze barbariche sono passate: ed è per più ragioni desiderabile che oggimai si riprenda con calma lo studio e l'esame critico d'una dottrina, che ha occupati e affaticati e divisi per tanti secoli, non solo gl'ingegni, ma gli affetti stessi e le passioni degli uomini; il dominio della quale, e il successivo ludibrio, ha immensamente influito sul mondo: e ancora ne rimangono gli effetti profondi nello stato dell'umana società. Sarebbe degno d'una mente perspicace il vederli, e veduti raccoglierli in un libro, che riuscirebbe un anello non dispregevole della grande storia dell'umanità.

VIII.

Ma uno spassionato esame critico dell'Aristotelismo non è solo desiderabile che oggidì si faccia per una semplice curiosità scientifica, o per dare con esso ragione di tante discrepanze e scissure, che nelle opinioni degli uomini ci furono sempre intorno alle vere dottrine dello Stagirita, e al valore di esse, o prese tutt'insieme come un sistema, o considerate per parti; ma molto più pare a noi esser desiderabile, per toglier via, s'egli è possibile, e del tutto annientare l'occasione di altre scissure non meno gravi e di altri errori, che quelle stesse dottrine potrebbero ingenerare in futuro, se non venissero una volta definite e giudicate in una maniera certa, chiara ed irrecusabile. Poichè le questioni che giacciono nella filosofia aristotelica sono vitali per l'uman genere, e la grandezza e l'importanza di queste, non meno che la loro difficoltà, restituirà sempre ad Aristotele un gran peso d'autorità ogniqualvolta il mondo scientifico volgerà gli occhi a quelle questioni inseparabili dal nome d'un autore che le ha trattate con tanta acutezza e con tal nerbo di pensiero e d'espressioni. Poichè le espressioni aristoteliche ancora al dì d'oggi

suonano su tutti i labbri, anche di quelli che n'ignoran l'origine, e sono confitte, per così dire, in tutte le scienze, principiando dalle fisiche sino alla teologia (1), quasi sopravviventi d'una vita tenacissima al sistema a cui appartengono.

IX.

Pare accertato dalle accurate ricerche de' moderni eruditi, che, eccetto l'*Organo* o alcune parti di esso, le altre opere d'Aristotele, perdute nell'Occidente, vi rimanessero affatto incognite sino al principio del secolo XIII, quando vi furono d'improvviso riportate da due parti contemporaneamente, cioè da Costantinopoli presa dai Crociati, e dalla Spagna dominata dagli Arabi. Allora furono lette con avidità, latinizzate, sia dall'arabico e dall'ebreo, sia dagli stessi testi greci (2). Tuttavia non convien credere, che le questioni principali della *Metafisica* d'Aristotele fossero del tutto sconosciute prima del secolo XIII; chè anzi se ne trovano qua e là, nelle scritture di quei tempi, vestigi così profondi, che sarebbe difficile spiegarne l'origine, senza ricorrere ad un'antica tradizione, o a qualche estratto tuttavia rimasto de' libri metafisici e d'altre opere dello Stagirita (3).

(1) Onde furono prese, a ragion d'esempio, le espressioni di *forma* e di *materia*, che si fanno pronunciare a' fanciulli, quando s'insegna loro il Catechismo, al capitolo de' Sacramenti?

(2) *Cf.* JOURDAIN, *Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote*, 1843. — RENAN, *Averroes et l'Averroïsme*, etc. Paris 1852.

(3) Verso la metà del secolo IX, alcuni Greci, fuggiti dalla persecuzione dagl'Iconoclasti e dalle questioni riguardanti il patriarcato, recarono nell'Occidente qualche lume della greca coltura: ma non si trova indizio che ci recassero i testi greci d'Aristotele. Anzi Scoto Erigena (n. c. 828 —i— 886) che insegnava nel palazzo imperiale, nella scuola fondatavi da Alcuino, che conosceva indubitatamente la lingua greca, e che nella sua grand'opera: *De divisione naturae*, accenna a non poche di quelle questioni stesse che compariscono ne' libri metafisici d'Aristotele, sembra fare intendere di non aver vedute le opere di questo

Ma l'epoca, nella quale lo studio d'Aristotele crebbe d'importanza e cominciò ad attrarre l'attenzione di tutti quelli che s'applicavano alle scienze, e della Chiesa stessa, si fu più d'un secolo prima che s'avessero i manoscritti arabi o greci, e quelli fossero fatti latini, quando il celebre canonico di Compiègne (*an. c.* 1089), Giovanni Rossellino mise in campo il *Nominalismo* (1): dal qual tempo alcuni incominciano la storia della Scolastica, chè infatti con questa disputa tutte le menti s'accendono di nuovo ardore per le discussioni, e la scuola acquista un carattere e una forma determinata, che più e meno si conserva fino al suo decadimento.

filosofo, ma di saperne sol per udita. Poichè dice: *Aristoteles acutissimus apud Graecos*, UT AIUNT, *naturalium rerum discretionis repertor*, etc. (L. I, 16). — Abelardo (n. 1079 –1– 1142), nel Manoscritto di san Vittore, di cui rende conto il Cousin (*Ouvrages inédits d'Abélard*, etc. Paris, 1836, p. XXVIII), dice, che non s'aveano a suo tempo opere latine d'Aristotele, se non i *Predicamenti*, e il libro dell'*Interpretazione*: *Aristoteles enim duos tantum, Praedicamentorum scilicet, et Peri ermenias libros usus adhuc latinorum cognovit.*

(1) Il Tennemann (*Manuale di Storia della Filosofia*, § 249), e il Cousin (*Ouvrages d'Abélard*, Introduction, p. 2, seg.) osservarono che alla questione diede origine il seguente passo dell'Introduzione di Porfirio περι πεντε φωνων, in cui s'accennano le antiche questioni intorno alla natura delle idee, e non si risolvono: *Mox de generibus et speciebus illud quidem sive subsistant sive in nudis intellectibus posita sint, sive subsistentia corporalia sint an incorporalia, et utrum separata a sensibilibus an insensibilibus posita et circa haec consistentia, dicere recusabo. Altissimum enim negotium est huiusmodi, et maioris egens inquisitionis.* Conviene però aggiungere che il medio evo non avea solamente questo breve cenno fatto da Porfirio, delle questioni intorno alla natura delle idee, ma n'avea di più la soluzione data brevemente da Boezio, sia nel primo *Dialogo sull'Introduzione di Porfirio*, tradotta da Vittorino, sia nel libro primo de' *Commentarii* sulla traduzione propria della medesima Introduzione, soluzione al tutto peripatetica, e non approvata da Boezio stesso (*non quod eam maxime probaremus*), il quale anzi in questo Commentario propone la questione degli universali con tanta forza, che non se ne può uscire senz'avvicinarsi al sistema di Platone, o buttarsi al Nominalismo, come ci verrà occasione di mostrare altrove.

X.

L'universale non esiste nelle cose *reali* come universale, era stato detto da Boezio (*n.* 470, *m.* 526), che credeva di ripetere con ciò quanto avea detto Aristotele (1). Come dunque quello che è singolare ne' reali, è poi universale nella mente? Lo stesso Boezio con molta giustezza osservava che il genere *ita commune esse debet ut et totum sit in singulis, et uno tempore, et eorum quorum commune est constituere valeat et conformare substantiam* (2). Ora se l'universale è tutto in un singolare, non resta più nulla di lui da darsi ad un altro singolare. Oltrecciò lo stesso Boezio spinge rigorosamente avanti la difficoltà. Poichè dimostra, che il *genere* non può esser *uno*, perchè essendo comune, si trova tutto in molti singolari diversi, nè può esser *moltiplice*, poichè se fosse moltiplice ci sarebbe un altro genere superiore, e così all'infinito. Come liberarsi da questa alternativa? La prima cosa che ricorre alla mente è quella di negare l'esistenza del genere e d'ogni altro universale, e così sbrigarsi di cotesto essere incomodo. *Quocirca*, dice Boezio, *si neque unum est quoniam commune est, neque multiplex quoniam eius quoque multitudinis*

(1) *Ita quoque generibus et speciebus, id est singularitati ed universitalitati unum quidem subiectum est, sed alio modo universale est, cum cogitatur: alio singulare, cum sentitur in rebus his in quibus habet esse solum.* (In Porphir. a se translat., l. I, 2). Quanto sia insufficiente questa soluzione, apparisce a chi un po' la considera. Ci si dice che c'è un *subbietto* della singolarità che è anche subbietto dell'universalità: ma la questione consiste appunto in questo « come sia possibile che un subbietto identico sia ad un tempo singolare ed universale: » si domanda appunto se questo subbietto, privo di singolarità e privo d'universalità e suscettivo dell'una e dell'altra, si possa concepire, o non involga anzi assurdo. — Noi vedremo che Aristotele rimprovera appunto questo a Platone d'aver fatto le sue idee universali ad un tempo e singolari e universali, e vedremo in pari tempo che Aristotele fece delle sue *specie* questo stesso che rimprovera a Platone.

(2) *In* Porphir. *a se translat.*, l. I, 2.

genus aliud inquirendum est, videbitur GENUS OMNINO NON ESSE,
idemque de caeteris intelligendum est (1). Ora abolito l'uni-
versale, quegli universali che pur entrano ne' nostri ragiona-
menti che cosa saranno? Non possono più esser altro che
de' semplici vocaboli, de' meri *nomi*: ed eccoci nel Nomina-
lismo di Rossellino.

XI.

Vero è, che Boezio stesso si fa a risolvere poi quella dif-
ficoltà, che avea proposto con tanta forza, per fare intendere
quant'ardua fosse la questione accennata da Porfirio nella
sua Introduzione, e lasciata da parte come tropp'alta e di
lunga disputa bisognevole. Ma la soluzione di Boezio non ag-
guaglia punto la forza della difficoltà. E per accorgersene,
basta che noi poniamo mente all'incostanza del suo ragionare.
Egli ci cangia improvvisamente l'universale in una *similitu-
dine* de' singolari, senza punto dirvi il perchè d'un tale can-
giamento, senza giustificare questa repentina trasformazione.
Ma che cos'è la similitudine? Quest'è quello che ci dovea
dire, e quest'è quello che ci tace. E pure nell'arcana natura
della similitudine giace tutta la questione, e tutta la difficoltà,
come noi abbiamo dimostrato altrove (*Ideol.*, 182-187, 940-950,
1115, 1116, 1182-1185, 1922). Di poi, si può egli dire che
la similitudine d'una cosa sia la cosa, o sia nella cosa? Non
è dunque vero, che gli universali sieno ne' singolari, ma con-
viene che sieno fuori di questi, se non sono che una simili-
tudine di questi (2). Finalmente se gli universali non fossero

(1) *In* PORPHIR. *a se translat.*, I, 2.

(2) Mettiamo sotto gli occhi de' lettori tutta la soluzione di Boezio,
con poche osservazioni che ne dimostreranno l'insufficienza: *Sunt igitur
huiusmodi res in corporalibus atque in sensibilibus rebus. Intelliguntur
autem praeter sensibilia, ut eorum natura perspici et proprietas valeat
comprehendi.* Ma il mistero appunto sta qui: « come essendo gli uni-
versali ne' corporali e sensibili, s'intendano poi fuori di essi, dove non
sono. » *Quocirca cum genera et species cogitantur, tum ex singulis in*

che una similitudine, non potremmo conoscere con essi i singolari, perchè la *similitudine* è un astratto che nasce dal

quibus sunt, eorum SIMILITUDO *colligitur, ut ex singulis hominibus inter se dissimilibus, humanitatis similitudo: quae similitudo cogitata animo veraciterque perspecta fit species; quarum specierum rursus diversarum considerata similitudo, quae nisi in ipsis speciebus aut in earum individuis esse non potest, efficit genus.* Gli *universali* qui sono ridotti ad essere una *similitudine* de' singolari: ma così di nuovo resta intatta la questione, che rimane solo vestita d' un' altra forma, cioè: « che cosa sia la *similitudine* de' singolari. » *Itaque haec sunt quidem in singularibus, cogitantur vero universalia, nihilque aliud species esse putanda est, nisi* COGITATIO COLLECTA *ex individuorum dissimilium numero substantiali similitudine: genus vero, cogitatio collecta ex specierum similitudine.* Chi non vede questo *itaque,* con cui continua il discorso, c' è messo dall' arbitrio dello scrittore? Poichè se gli *universali* sono la *similitudine* de' singolari, non può trovarsi in ciascuno de' singolari, non esistendo la similitudine che tra' più; se pure non si voglia dire che un singolare somiglia a sè stesso, il che sarebbe un vaniloquio. La similitudine dunque non esiste *in singularibus,* ma esiste *in pluribus.* Ora i più non hanno unità, e la similitudine è tuttavia una. Acciocchè dunque *più singolari* possano avere *similitudine* tra loro, si esige un' *unità* fuori di essi che li accolga tutti e unifichi: senza qualche cosa d' *uno* fuori dei più è dunque impossibile spiegare il fatto della similitudine tra più singolari. E bene, quest' *uno* è l' universale ossia l' idea: e quest' idea non può essere nè in ciascuno de' singolari sensibili, nè in molti di essi: non in ciascuno, perchè la similitudine suppone più contemporanei: non in *più singolari,* perchè privi d' unità. Laonde lo stesso Boezio è spinto dal bisogno a mutare discorso, e a dire, che l' universale è COGITATIO *collecta ex individuorum similitudine:* prima l' universale era la *similitudine* stessa: ora è un *pensiero* raccolto dalla *similitudine.* Quale impaccio, e quante difficoltà che si moltiplicano? Se l' universale è un pensiero, come sarà ne' singolari corporei che non hanno pensiero? E poi, un pensiero collettizio, *cogitatio collecta,* dalla similitudine degl' individui! Ci sono forse più similitudini sparse negl' individui, o non è anzi essenziale che la similitudine sia una, acciocchè s' abbia l' universale? Abbiamo già detto che la similitudine è una per sua essenza, e non è in ciascuno individuo, nè in molti, ma è qualche cosa di uno fuori di tutti, senza di che non si può spiegare come i molti sieno simili. Che se la *similitudine* è fuori di ciascun individuo, e de' molti individui, dunque non si può raccogliere dagl' individui: e i molti individui la ricevono dalla mente, non la danno. Finalmente si confonde la *similitudine* e l' *universale* che sono oggettivi, col *pensiero* soggettivo: ed è evidentemente im-

confronto di due cose simili. Ma il confronto di due cose simili non si può fare senza l' uso d' un universale precedente

possibile che il pensiero stesso sia la similitudine delle cose corporee e sensibili. E più si va avanti in questa pretesa soluzione della difficoltà, più la matassa s' ingarbuglia. Poichè Boezio continua: *Sed haec similitudo cum in singularibus est, fit sensibilis, cum in universalibus fit intelligibilis: eodem modo cum sensibilis est in singularibus permanet: cum intelligitur fit universalis.* Prima l' universale era la *similitudine*, di poi si cangiò in un *pensiero collettivo* della similitudine degl' individui, or qui mutandosi una terza volta il discorso, la *similitudine* non è l' universale, ma esiste nell' universale, ed, esistendo nell' *universale*, diventa intelligibile. Prima si trattava di sapere che cosa sia l' universale: ora si presenta come fosse la stessa questione quest' altra: « come la similitudine diventi intelligibile, » e si risponde, che diventa intelligibile quand' è nell' *universale*. Si adopera l' *universale* come una cosa già cognita per ispiegare come si renda intelligibile quella *similitudine*, che pur s' avea detto essere lo stesso universale. Ma poi si soggiunge con un manifesto circolo vizioso, che « allo stesso modo quando la *similitudine* è sensibile, ella permane ne' singolari, quando poi s' intende, diventa universale. » Così « la similitudine s' intende quand' è negli universali, onde gli universali devono precedere, acciocchè s' intenda la similitudine; la similitudine poi diventa universale quando s' intende, e così si dee prima intendere la similitudine, acciocchè s' abbia l' universale! » È il solito circolo in cui si perdono quelli che non hanno afferrata la vera soluzione della questione ideologica (*Ideol.*, 41-45). Soggiunge poi Boezio, che non dee parere assurdo, che la similitudine sia un identico subbietto della singolarità, e dell' universalità, perchè non è assurdo che lo stesso subbietto abbia due predicati contrarii presi in due rispetti diversi, come una linea che può esser concava e convessa allo stesso tempo (*neque interclusum est ut duae res eodem in subiecto non sint, ratione diversae, ut linea curva atque cava*, etc.); ma egli non osserva: 1.° che qui il subbietto stesso è in questione, cioè la *similitudine*, o se si vuol meglio la *natura* espressa nell' universale: poichè si cerca che cosa sia questa similitudine o questa natura; 2.° che non si tratta di cose differenti di rispetto, *ratione diversae*, ma si tratta di sapere, se le due cose sieno differenti solo di rispetto, o anche realmente: e facilmente si può provare, che il sensibile o reale, e l' intelligibile o ideale, non differiscono soltanto di rispetto, di maniera che abbiano un *subbietto* che non sia nè sensibile, nè intelligibile, e questi sieno meri rispetti in cui il medesimo si consideri; 3.° che finalmente un subbietto può abbracciare più predicati diversi, ma non assolutamente contraddittorii; come nel caso nostro, in cui lo stesso identico subbietto sarebbe

nella mente, che fa il confronto, al qual universale si riportino (*Ideol.*, 182 e seg.), e quand'ancor far si potesse, altro non s'avrebbe per risultato che una *relazione* di similitudine tra più cose singolari: ora una relazione tra più cose singolari è unica e singolare anch'essa, e perciò non può essere un universale. Dato dunque l'universale, si ha la relazione di similitudine e non viceversa. Che se in quella vece si volesse dire che il singolare somiglia all'universale, in tal caso converrebbe provare questa somiglianza, il che non si può se non si suppone prima come dati avanti l'universale e il singolare, e converrebbe provare l'esattezza di questa somiglianza, al che di nuovo si dovrebbero confrontare i singolari cogli universali, e si supporrebbero cogniti i singolari prima di ricorrere agli universali come a loro similitudini (*Ideol.*, 107 not.) per renderli noti. Era dunque naturale, che tostochè si svegliasse qualche ingegno acuto e pensasse da sè, mal contento della soluzione data da Boezio, egli rimanesse in quella vece preso nella rete dall'argomentazione stessa, colla quale Boezio intendea di mostrare la perplessità e l'arduità della questione da Porfirio toccata. Poichè quell'argomentazione conchiudeva, che il genere, ossia l'universale, non esiste, e non può esistere (1): il che posto, non rimangono de' così detti univer-

singolare e universale. Non fa dunque maraviglia che la studiosa mente di Boezio dichiari infine d'esser poco contenta della soluzione data, dicendo: *Aristotelis sententiam exsecuti sumus, non quod eam maxime probaremus, sed quod hic liber ad praedicamenta conscriptus est, quorum Aristoteles auctor est.*

(1) Ecco riproposto da Boezio l'argomento: *Omne quod commune est uno tempore pluribus, ed in se unum esse non poterit. Multorum enim est quod commune est, praesertim cum una atque eadem res in multis uno tempore tota sit. Quantaecunque enim sunt species, in omnibus genus unum est, non quod de eo singulae species quasi partes aliquas carpant, sed singulae uno tempore totum genus habeant, quo fit, ut totum genus in pluribus singulis uno tempore positum, unum esse non possit. Neque enim fieri potest, ut cum in pluribus totum uno sit tempore, in semetipso sit unum numero. Quod si ita est, unum quiddam genus esse non poterit,* QUO FIT UT OMNINO NIHIL SIT. *Omne enim quod est, idcirco est, quia unum est: et de specie idem convenit dici.* (In PHORPH., a se translat., I, 2.).

sali altro che i nomi: che è appunto l' induzione di Rossellino.

XII.

Ma questo memorabile ingegno non avea certo prevedute le terribili conseguenze che derivavano dall' annullamento degli universali, e quindi delle idee. Insieme con queste è tolto via dal mondo tutto ciò che c' è di divino, è sottratto il naturale veicolo, pel quale la mente umana si solleva a Dio. Il vizio del sistema cominciò ad apparire, come sempre accade, in una conseguenza particolare: non potendo Rossellino concepire che ci avesse qualche cosa di comune, dovea necessariamente parlare indebitamente della divina Trinità, dove l' essenza è *comune* alle tre persone. Per salvare dunque la Trinità delle persone, egli cadde necessariamente in una specie di Triteismo, errore che fu condannato e da lui ritrattato nel Concilio di Soissons del 1092 (1). Il suo discepolo Abelardo sostituì al *nominalismo*, il *concettualismo* (2),

(1) Fu messa in dubbio la sincerità di questa ritrattazione, su di che è da vedere Cousin, *Ouvrages d'Abailard*, Introduct., pag. XCVI e seg.

(2) Il Cousin (*Ouvrages inédits d'Abailard*, Introduct., p. CLXXVIII e seg.) e un suo discepolo (Bouchitté, *art.* Conceptualisme, *Dictionn. des Sciences philosoph.*, etc.; Paris, 1844), pretendono che il nominalismo e il concettualismo non differissero che per la diversa maniera d' esprimersi, essendo impossibile, dicono, che Rossellino volesse negare che i *nomi* esprimessero de' concetti. Ma può esser questa la maniera di fare la storia? Quando tutte le memorie ci dicono, che gli universali per Rossellino erano puramente *flatus vocis*, e che Abelardo gli oppose una dottrina e una scuola, che insegnava, che non erano *pure voci*, ma voci imposte con certa legge alle cose, come possiamo noi aver diritto d'affermare *a priori* tutto il contrario, per una supposta impossibilità che un uomo dotto come Rossellino sia caduto in un errore grossolano? Giovanni di Salisbury (*Metalog.*, II, 11) distingue espressamente que' filosofi che riponevano gli universali *in puris intellectualibus*, da quelli che li cercavano nel puro linguaggio, e di questi ultimi distingue due classi, quelli che riponevano la natura degli universali ne' vocaboli singoli, *in puris vocibus*, la quale dice essere stata l' opinione di Reuclino, lo stesso

nel qual sistema gli universali non sono più de' puri *nomi*, quasi stimoli fisici che ci eccitino a pensare a' singolari, ma de' nomi, a' quali s' aggiungono degli attuali concetti della mente. Non bastava però questo a restituire agli universali una vera esistenza, perchè una cosa di cui si cangia la natura, non è più dessa. Nel sistema d'Abelardo si disconosceva al tutto la natura obbiettiva degli universali, e si rendevano puri pensieri subbiettivi: erano nè più nè meno la *cogitatio collecta ex individuorum similitudine* di Boezio: non i veri universali. Se Rossellino, invece di salvare la Trinità in Dio, delle persone, si fosse applicato a salvare l' unità della natura, sarebbe ugualmente caduto nell'unitarismo. Poichè non potendo essere nel suo sistema *comune la natura*, rimaneva obbligato a scegliere tra questi due errori opposti, o che le persone avessero tre nature numericamente distinte, o che, essendoci una sola natura singolare, altro non fossero le persone che attributi, qualità, rispetti della medesima. Abelardo, che disconoscendo la natura dell'universale, veniva in sostanza ad annullarlo altrettanto quanto Rossellino, per evitare l'errore condannato nel suo maestro, cadde nell' errore opposto, cioè nel Sabellianismo (1), e fu condannato anch' egli dal

che Rossellino, e quelli che la ravvisano nella connessione delle voci, *sermones*, come dice aver fatto Abelardo. Qualunque sia dunque stata l' opinione d' Abelardo, la cui sentenza dichiareremo meglio altrove, certo è che Rossellino dimenticava i concetti, e si fermava alle parole (*Cf.* Brucker, *De ideis,* Sect. II, § 4 (*i*)). D' altra parte questa benigna interpretazione degli Eclettici francesi viene dal non osservare che anche i grand' ingegni in una questione nuova talora non sanno vedere che un lato della questione, e gli altri lati nè pure li sospettano. Nel nominalismo dell' Hobbes, e in quello stesso di Dug. Stewart, il *concetto* rimane dimenticato, altrettanto che in quello di Rossellino. (Ved. *Ideolog.*, 162-206, 127 *n.* — *Delle sentenze de' Filosofi intorno alla natura dell' anima,* 184-203).

(1) Questi errori conseguono al Nominalismo ed al Concettualismo, come osservò sant'Anselmo (*Opp.*, ed. Gerberon, p. 41); ma per riguardo ad Abelardo, è da vedersi Natale Alessandro, *H. E. saec.* xi e xii, *Dissert.*, vii, 6; e Luigi Ellies Dupin, *Bibliothèque des Auteurs Eccles.*, t. IX, c. 7, i quali sostengono che Abelardo abbia sentito rettamente intorno al dogma della divina Trinità.

Concilio di Soissons nel 1121, e in quello di Sens nel 1140, come pure da Innocenzo II, ritrattandosi egli nell' una e nell' altra occasione, e abbruciando di propria mano la sua *Teologia cristiana* (1). Queste condanne abbatterono nella pubblica opinione il Nominalismo di Rossellino, non meno che il Concettualismo d'Abelardo, non solo per l'autorità da cui procedevano, ma perchè richiamavano l'attenzione alle conseguenze di tali sistemi.

XIII.

Il *realismo puro* non era men fecondo d' equivoci e di conseguenze erronee ed assurde, e Gilberto della Porreta fu condannato dal Concilio di Reims del 1148 per aver dedotta dal suo realismo l'erronea dottrina, che « la divinità non è punto Dio, ma la forma per la quale Dio è Dio (2). » Questa era conseguenza d'un sistema di realismo, che dell'*essenza generica* faceva una cosa reale distinta dall' individuo, e real causa del medesimo, come appunto Aristotele fa della forma una causa reale della materia (3); nè questo solo però sarebbe bastato a potere dedurre quella conseguenza, se di più non fosse intervenuto nella mente di Gilberto un altro principio erroneo, quello che ci possa essere in Dio vera composizione, come accadrebbe se Dio fosse Dio per la sua forma, e non dipendesse dall' imperfezione del nostro concepire e del nostro favellare, il coniare de' vocaboli astratti: « divinità, deità, » che rappresentano non Dio, ma la sua supposta forma universale (4).

(1) Trovasi nella Collezione del MARTENE, *Thesaur. Anecdotorum*, t. V.
(2) *Cf.* S. BERNARD., in *Cant.*, Hom. LXXX. — BARON. *ad ann.* 1148.
(3) *Metaph.*, VI (VII), 17.
(4) Se si considera in che modo Giovanni di Salisbury narra l' opinione di Gilberto circa gli universali, scorgesi l' equivoco in cui s' involse. *Porro alius*, dice nel *Metalogio*, II, 11, *ut Aristotelem exprimat, cum Gilberto Episcopo Pictaviensi* (*Porretano*) *universalitatem formis nativis tribuit, et in earum conformitate laborat. Est autem* FORMA NATIVA

XIV.

Ma sebbene il Realismo puro paia nel primo aspetto l'estremo opposto del Nominalismo, tuttavia riesce in ultimo al medesimo: poichè l'uno e l'altro sistema annulla in sostanza l'ordine ideale (1): i Nominalismi più schiettamente, dichiarando che le idee universali sono de' puri nomi, i Concettualisti un po' meno, dichiarandole atti subbiettivi del pensiero, i Realisti puri finalmente coll'aria di difensori delle medesime idee, dicono che sono reali; di che consegue, che anche per costoro rimangono in fatto i soli reali, le idee non più. Onde non senza acutezza e verità Abelardo nel Concilio di Sens, dove fu condannato, rivolse, se è vero quel che narrano, a Gilberto Porretano, che l'impugnava, questo verso oraziano

Nam tua res agitur, paries quum proximus ardet.

XV.

Tutte queste dottrine diverse erano sempre anche per innanzi venute in sul labbro de' maestri e sulla penna degli

(il Kant profitta sempre della storia della filosofia) *originalis exemplum, et quae non in mente Dei consistit, sed rebus creatis inhaeret.* Ora se la *forma nativa* è l' universale e non è nella mente di Dio, ma nelle cose create, consegue che questa forma: *divinità*, non sia già la forma di Dio, ma un nostro modo di concepire. Laonde dalla dottrina di Gilberto intorno gli universali, potea dedursi soltanto questa conseguenza: « La divinità dà un concetto diverso che il concetto di Dio, e significa quella forma che costituisce non già Dio, ma il nostro concetto di Dio; » concetto inadeguato all' augusto oggetto. E questo accade, perchè, attesa l' imperfezione della nostra mente, noi concepiamo come composto anche quello che è semplice.

(1) È singolare a vedere come il discorso de' *generi* e delle *specie*, separato da Aristotele da quello delle *idee*, abbia oscurata la questione, facendo due cose d' una sola. È notata come una novità quella di Bernardo di Chartres *(Sec. XII)*, che avea detto le specie e i generi non esser altro che idee, *et nihil praeter illas genus dicit esse vel speciem.* (Jo. Saresberiensis, *Metalogicus*, IV, 35).

scrittori. Abbiamo veduto che il Nominalismo stesso si trova nel germe in Boezio (1), e se ne trovano altre traccie ne' dottori precedenti a Rossellino (2). Ma erano dottrine passaggere, su cui non si fermava l'attenzione, di cui non si osservavano troppo le differenze, non si prevedevano le conseguenze, e si pronunciavano di corsa e involte in quell'indeterminato e in quel confuso, che ritiene le dottrine piuttosto in istato di feto, che di parto. Anzi anche quando i sistemi pel movimento dato al pensiero da Rossellino si separarono, essi non s'ebbero già subito disegnati a precisione di contorni, ma tracciati alla grossa: e lo stesso Realismo si divise in più scuole, niuna delle quali andava priva delle sue nubi ed incertezze (3). Che anzi quando il Realismo di Guglielmo de

(1) Abelardo, nel suo *Commentario su Porfirio*, esponendo i varii sistemi, li convalida tutti o quasi tutti coll'autorità di Boezio: così facevano gli autori e sostenitori de' medesimi.

(2) Rossellino, secondo la testimonianza di Duboulay (*Hist. univ. Par.* t. I, p. 443), apprese il suo sistema da Giovanni il Sofista, medico d'Enrico I. Vedi l'*Introduzione del Cousin all' opp. d'Abelardo*, p. LXXXVIII e seg., donde noi abbiam presa questa citazione.

(3) Il Realismo ha di comune la sentenza che gli universali sieno *cose reali.* Ma poi la questione e i sistemi si dividono.

1.ª *Questione.* — Gli universali sono cose reali fuori degli enti singoli mondiali? — Quelli che rispondevano di sì, come Bernardo di Chartres, costituivano una prima classe di Realisti. (E si sarebbero potuti dividere in due, secondo che queste essenze reali s'ammettessero in Dio, o fuori di Dio come essenze eterne per sè).

2.ª *Questione.* — Gli universali sono cose reali solamente negli enti singoli mondiali? — Quelli che rispondevano di sì, costituivano una seconda classe di Realisti. Ora a questi appartengono quelle due classi che Abelardo così descrive: *Alii vero* (*genera et species*) *res generales et speciales universales et singulares esse aestimant; sed et ipsi inter se diversa sentiunt. Quidam enim dicunt singularia individua esse species et genera subalterna et generalissima, alio et alio modo attenta. Alii vero quasdam essentias universales fingunt, quasi in singulis individuis totas essentialiter esse credunt.* (Apud Cousin, p. CXXXII). Se questo passo pubblicato dal Cousin si raffronta con quello già conosciuto prima dell'*Historia calamitatum,* si vede che può difendersi la lezione *individualiter,* a malgrado degli argomenti addotti dallo stesso Cousin per escluderla,

Champeaux, incalzato dalla inesorabile dialettica d'Abelardo, giunse fino agl' *individui reali* per la prima volta, allora nè

sostituendo l'altra *indifferenter*. Poichè il passo dell'*Historia calamitatum* indica manifestamente le stesse due classi di Realisti distinte nel citato passo del *MS. di S. Germano*, dal Cousin pubblicato, poichè dice parlando di Guglielmo de Champeaux: *Erat autem in ea sententia de communitate universalium, ut eandem essentialiter rem totam simul in singulis suis inesse adstrueret individuis; quorum quidem nulla esset in essentia diversitas, sed sola multitudine accidentium varietas. Sic autem istam suam correxit sententiam, ut deinceps rem eandem non essentialiter, sed* INDIVIDUALITER *diceret.* (ABAEL., *Opp.*, p. 5, 6). Ora questa seconda sentenza, a cui passò Guglielmo stretto dagli argomenti d'Abelardo, secondo la quale diceva *rem eandem individualiter diceret inesse in singulis*, è la stessa che nell'altro passo viene indicata così: *singularia* INDIVIDUA *esse species et genera alio et alio modo attenta.* Il senso dunque delle due sentenze è questo: 1.° Secondo l'una si distingueva l'*essenza* dall'*individuo*, e il genere e la specie era l'essenza esistente identica negl'individui, i quali si distinguevano poi solo per gli accidenti, *sola multitudine accidentium varietas*: l'essenza così distinta era la causa formale dell'individuo stesso, dal che procedette l'errore di Gilberto Porretano. 2.° Secondo l'altra sentenza, i generi e la specie erano l'individuo stesso considerato sotto un certo rispetto, *alio et alio modo attenta*, onde il genere e la specie inesistevano nelle cose *individualiter*. In questa seconda sentenza i generi e le specie erano ridotti alla condizione di quello, che nelle scuole si chiamò *individuo vago*. L'individuo infatti è in ogni individuo, *individualiter*, ma in quant'è un individuo, non è altro: ond'è comune in altro modo, diverso da quello delle qualità comuni. Il Cousin avrebbe forse meglio intesa la forza di quell' *individualiter*, se il *MS.* di san Vittore, n. 844, da lui pubblicato col titolo di *Petri Abaelardi Dialectica*, non fosse mutilato. Il primo libro della prima parte, di cui va privo, a parere del Cousin, conteneva il Commentario *in Porphirium, de quinque vocibus.* Ora questa mancanza può esser supplita col *MS.* dell'Ambrosiana di Milano, di cui noi abbiamo pubblicati alcuni frammenti nel libro *Delle sentenze de' Filosofi intorno alla natura dell' anima*, 192-202, not. Questo *MS.*, che ha per titolo: *Incipit 5 f. Magistri Abaelardi super Porphyrium,* è forse quello che manca al Manoscritto di san Vittore. Dal Manoscritto Ambrosiano dunque si rileva, che non solo i Realisti si dividevano nelle due classi indicate nell'*Historia calamitatum*, e nel Manoscritto di san Vittore, ma che la classe di quelli che dicevano essere le specie ed i generi gl'*individui* considerati sotto un certo rispetto, e non altro, si suddividevano

pure s'accorse d'essere uscito dalla sfera delle idee, nella quale era racchiusa la questione, e confessando che gl'indi-

ancora in due sentenze. Della prima classe dice: *Quidam enim ita* REM *universalem accipiunt, ut in rebus diversis ab invicem per formas, eandem essentialiter substantiam collocent, quae singularium, in quibus est, materialis sit essentia, et in se ipsa una, tantum per formas inferiorum sit diversa, quibus quidem formis se separari contingeret. Nulla penitus differentia rerum esset, quae formarum tantum diversitate ab invicem distant, cum sit penitus eadem essentialiter materia. Verbi gratia: in singulis hominibus numero differentibus eadem est hominis substantia, quae hic Plato per haec accidentia fit, ibi Socrates per illa.* Questa è evidentemente la prima sentenza di Guglielmo de Champeaux, e si considerava esser prossima alla sentenza platonica di Bernardo di Chartres, come risulta dall'applicarvi che fa Abelardo questa sentenza di Porfirio: *Participatione speciei plures homines, unus: particularibus autem et singularibus unus et communis, plures.*

Confutata questa classe di Realisti, passa Abelardo a descrivere la seconda con queste parole che confermano la lezione *individualiter* del celebre passo dell'*Historia calamitatum,* perchè dice così: *Ex his itaque manifestum est, eam penitus sententiam ratione carere qua dicitur, eandem penitus substantiam in diversis simul consistere* (dice qui *substantiam*, quello che altrove avea detto *essentiam,* o *eandem essentialiter substantiam*). *Unde alii de universitate rerum sentientes, magisque ad sententiam rei accedentes, dicunt, res singulas non solum formis* (per le quali intende gli accidentali) *ab invicem esse diversas, verum* PERSONALITER (detto per *individualiter*) *in suis essentiis esse discretas, nec ullo modo id quod in una re est, esse in alia, sive illud materia sit, sive forma: nec eas, formis quoque remotis, minus in essentiis suis discretas posse subsistere. Quare earum discretio* PERSONALIS, *secundum quam scilicet haec res non est illa, non per formas fit, sed est per ipsam essentiae diversitatem: sicut et formae, ipsae in se, in ipsis diversae sunt invicem: alioquin formarum diversitas in infinitatem procederet, ut alias ad aliarum diversitatem necesse esset supponi.* Or questo è appunto quello che chiamavano il sistema dell'*indifferenza*, come osserva il Cousin, ma a torto, secondo noi, deduce che si deva leggere, col *MS.* d'Amboise, *indifferenter*, nel passo citato, in vece d'*individualiter.* Richiamiamo il passo: *Sic autem istam suam correxit sententiam ut deinceps rem eandem non essentialiter sed* INDIVIDUALITER *diceret:* che cosa vuol dire? Che il genere e la specie ha un'esistenza indivuale: cioè che sono gli stessi individui considerati sotto un punto di vista: come ciò che significa il concetto d'individuo è in tutti gl'individui totalmente, e nello stesso tempo, l'essenza dun-

vidui reali differivano d'*essenza*, non seppe distinguere tra l'*essenza* e la *realizzazione dell'essenza*, e però fu sospinto

que, e con essa la materia e la forma sono diverse in ogni individuo (il che era un discendere colla mente alla *realità*, senza però saper ancora distinguere da essa l'idea), e però il genere e la specie non ha altro modo d'esistere che l'*individuale*. Ma come dunque questi si possono chiamare universali? Rispondevano: perchè si dicono *indifferentemente* de' singoli tra loro divisi, appunto come il concetto d'individuo si dice di ciascun individuo indifferentemente, benchè non esista che in ciascuno. Sono dunque i *singoli individui* indifferenti a ricevere l'appellazione generica e specifica, non è il genere l'indifferente a informare gl'individui, quasi preesista a questi. La stessa cosa dunque si dice *individualmente*: gl'individui poi sono indifferenti a ricevere ciascuno quell'appellazione. Quest'*indifferenza* degl'individui consegue alla esistenza *individuale* della specie e de' generi. Tutto questo si rileva dal *MS.* Ambrosiano del *Commento su Porfirio*, che così appunto continua ad esporre questo secondo sistema de' Realisti: *Cum autem omnes res ita diversas ab invicem esse velint, ut nulla earum cum alia tum eandem essentialiter materiam, tum eandem essentialiter formam participet: universalitatem tamen* RERUM *adhuc retinentes* (cioè volendo appartenere tuttavia ai Realisti), *iidem non essentialiter quidem, sed* INDIFFERENTER *ea quae discreta sunt universalia appellant, veluti singulos homines in se ipsis discretos idem esse in homine dicunt, id est non differre in natura humanitatis; et eosdem quos singulares dicunt secundum discretionem, universales dicunt secundum* INDIFFERENTIAM, *id est similitudinis convenientiam.* Giusta questo sistema dunque, la cosa universale si dice individualmente; e gl'individui stessi sono gli universali, per l'indifferenza con cui ciascuno di essi ha, come sua propria, la natura generica o specifica.

Ma questi stessi Realisti si dividono poi in due classi minori, spiegando in differente modo il perchè gl'*individui* si dicessero universali. Gli uni ricorsero alla *collezione*: l'universale si dice di molti, significa dunque una collezione. Altri ricorsero semplicemente alla *similitudine*: e conchiusero che non solo i molti, ma ciascun individuo è universale per la similitudine cogli altri. Ho già pubblicato il brano importante del *MS.* Ambrosiano, nel quale Abelardo espone questa suddivisione di Realisti nelle note al citato libro, *Delle Sentenze de' Filosofi*, ecc., n. 195. Confutate tutte queste opinioni de' Realisti, Abelardo passa a stabilire, quasi conseguenza, il Nominalismo (L. *Delle Sentenze*, ecc., n. 200), che fu poi chiamato Concettualismo. Fin qui poco si conosce quale precisamente fosse la sentenza di questo celebre ingegno, per mancanza di documenti. Il che rende preziosissimo il *MS.* Ambrosiano, dove viene in

alla mostruosa sentenza, che l'essenza nella sua *realizzazione*, cioè l'individuo reale, fosse egli stesso, sotto un certo punto

chiare parole esposta e convalidata di prove. Noi abbiamo in animo di pubblicare tutto il trattato sopra Porfirio, contenuto nel citato Codice, di cui per intanto daremo un solo brano, che è forse quello che contiene la nota distintiva del sistema abelardiano. Stabilito che i soli *nomi* e non le *cose*, sono universali, si fa ad indagare « la causa dell' imposizione de' nomi universali. » È facile intendere che qui appunto sta il nodo. Ora ecco come intorno a questa questione egli espone il suo pensiero: *Singuli homines discreti ab invicem, cum in propriis differant tam essentiis quam formis, ut supra meminimus rei physicam inquirentes, in eo tamen conveniunt quod homines sunt: non dico in homine, cum res nulla sit homo nisi discreta, sed in esse hominem. Esse autem hominem non est homo, nec res aliqua si diligenter consideremus: sicut nec non esse in subiecto res est aliqua, nec non suscipere contrarietatem, aut non suscipere magis et minus: secundum quae tamen Aristoteles omnes substantias convenire dicit. Cum namque in re, uti superius monstratum est, nulla possit esse convenientia; tum si quae est aliquorum convenientia, secundum hoc accipienda est, quod non est res aliqua: ut in esse hominem Socrates et Plato simul sunt: sicut in non esse hominem equus et asinus; scilicet quod uterque non homo vocatur. Est itaque res diversas convenire eas singulas idem esse, tum non esse: uti esse hominem, tum album, tum non esse hominem, tum non esse album. Abhorrendum autem videtur, quod convenientiam rerum secundum idem, ita accipiamus quod vere sit res aliqua: ut tanquam in nihilo, ea quae non sunt uniamus, cum scilicet hunc et illum in statu hominis, et in eo quod sunt homines, convenire dicimus: sed nihil aliud sentimus, nisi eos homines esse, et secundum hoc nullatenus differre in quantum quidem homines sunt, licet ad nullam vocemus essentiam. Statum autem hominis ipsum esse hominem, quod non est res, vocamus. Quod et diximus esse communem causam impositionis nominis ad singulos, secundum quod ipsi ad invicem conveniunt. — Saepe autem causae nomine eam quoque, quae res aliqua non sit, appellamus....... Statum quoque hominis res ipsas non natura homini statutas possumus appellare: quare communem similitudinem ille concepit, qui vocabulum imposuit.*

Raccogliendo ora tutto quello che abbiam detto, potremo formare il seguente schema delle scuole dialettiche del secolo XII.

I. Nominali, che considerano l' universalità come proprietà delle sole *voci*.

a) Altri si fermano alle voci, senza cercare perchè una voce sola sia stata imposta a molti individui. — *Nominalismo* di Rossellino.

b) Altri si proposero la questione della causa dell' imposizione

di vista, l' universale. Tutto questo per non essersi giammai distinto chiaramente e costantemente nè da Aristotele, nè da Boezio, nè dagli studiosi di tali autori fino al secolo XIII, le due forme primitive dell' essere, l' IDEALE e il REALE.

XVI.

Il Realismo dunque prima dell' età di Rossellino esisteva solo e pacificamente, non come un sistema filosofico contrapposto al Nominalismo, ma come un' opinione vagante, di cui

dei nomi, e risposero che la causa è *convenientia rerum secundum idem*, negando che questo *idem* o questa *convenientia* sia una cosa, *res*. — *Concettualismo* d' ABELARDO.

II. Realisti, quelli che dicevano l' universalità appartenere propriamente alle *cose*, e non alle sole *voci*. De' quali

a) alcuni ammettevano l' esistenza di cose universali *fuori degl' individui*, che ne partecipano.

1.° ammettessero queste cose universali in Dio, come Bernardo di Chartres,

2.° o ammettessero delle *essenze eterne* fuori di Dio, sistema che manca nella scuola cristiana del medio evo, ma che fu poi più tardi importato dagli Arabi;

b) alcuni ammettevano l' esistenza di cose universali *negli individui stessi*, e non fuori: e questi si suddividono

1.° in quelli, che dicevano queste *cose universali* (genere o specie) essere le *essenze* o sostanze stesse degl' individui, che si dividevano tra loro puramente per differenze accidentali; — *Prima Sentenza* di GUGLIELMO DE CHAMPEAUX;

2.° in quelli, che dicevano queste cose universali essere gl' *individui* stessi considerati sotto un certo rispetto. Poichè in quanto aveano ciascuno un' essenza propria, in tanto si distinguevano essenzialmente; ma in quanto si collocavano *indifferentemente* in una natura, per esempio nell' umanità, in tanto erano universali. — *Seconda Sentenza* di GUGLIELMO DE CHAMPEAUX. — Questi poi di nuovo si divisero in due rami poichè

A. alcuni di essi dicevano che quest' *universalità* era una *collezione*, e perciò non conveniva ai singoli individui, ma a più di essi;

B. alcuni altri dicevano che questa universalità non solo conveniva a più individui, ma a *ciascuno individuo*, in quanto ciascuno ha una similitudine cogli altri.

non s' era trovata la formola. Tuttavia questo *Realismo* si conteneva nella sfera delle *idee;* poichè non era venuto ancora a nessuno in mente lo strano pensiero che gli universali fossero le stesse realità individue. Ma l' equivoco che giacea nella parola *reale*, lo conteneva in seme. La parola *res* non si prendeva come opposta a *idea*, ma come opposta a *voce* e a qualunque altra negazione d' esistenza. Quindi non c' era assurdo a dire che « gli universali fossero reali, » intendendosi con ciò che non erano non esistenze, non erano nulla, non erano voci senza significato. Si dava dunque tanto agli enti sensibili e materiali, quanto alle idee, la *realità*, senza accorgersi che questa parola applicata ai primi e alle seconde mutava di significato: prendendosi quando s' applicava alle idee, come un opposto di *nulla*, e quando s' applicava a' sensibili, come un opposto d' *idealità:* la parola *reale* dunque data egualmente a' sensibili e alle idee, impedì alla riflessione d' occuparsi seriamente nel rilevare la natura diversa ed opposta di quelli e di queste: gli uni e gli altri raccogliendosi in confuso sotto la denominazione comune di *reali.* In questa disposizione delle menti, trattandosi nelle scuole degli universali, si rimaneva bensì nella sfera delle idee, ma si poteva anche uscirne e trascorrere in quella delle sussistenze, senza pure avvedersene, senza avvedersi dello sdrucciolo che dava il pensiero. Il nominalismo ebbe appunto di qui l' origine. Videro alcuni ingegni de' più acuti che già incominciavano a pensare da sè, che l' universale era l' opposto dell' individuo singolare: essi non trovarono che ci potesse essere di *reale* altro che questo: conchiusero dunque che l' *universale* non esistesse, fosse un puro nome. Questa maniera di pensare e di parlare restringeva il significato della parola *reale* e in pari tempo lo determinava a un significato solo; il che fu un indubitabile vantaggio recato alla filosofia. Il realismo non si trovava preparato a questa battaglia, chè egli non conosceva la natura delle idee meglio che la conoscessero i nominali. Questi domandavano: « In che riponete voi la natura comune se non c'è nulla fuori degli individui. » I realisti che si sol-

levavano ad una specie di platonismo, come Bernardo di Chartres, erano pochi, o piuttosto non ce n' era una scuola. Gli altri tutti, studiosi dell'aristotelismo, quale il poteano conoscere, accordavano che fuori dell' individuo non c' era nulla. Che rimanea dunque allora a rispondere? Non trovarono altro che di dire che « le essenze degli individui erano comuni, ma questi poi si dividevano per mezzo degli accidenti. » Venuti qui, non era più difficile a un dialettico potente come Abelardo cacciarli alle più stravaganti conseguenze che da quel principio veramente si derivavano. Dovettero dunque retrocedere, e confessarono che gli individui si distinguevano per le loro essenze. Ma così furono presi nell' equivoco della parola *essenza*: poichè questa potea significare tanto l'*essenza ideale,* quando l'*essenza realizzata,* equivoco che c' è in Aristotele di frequente. Confessando che gli individui si distinguevano per l' *essenza,* essi con questo stesso prendevano la parola essenza in significato di *essenza realizzata,* e già con ciò si trovavano spinti, senz' accorgersi, fuori del territorio dell' *idea,* entro la quale si conteneva la questione. Dovettero allora giocare di sottigliezze per dimostrare che l' *individuo reale* era egli stesso *universale,* sia per la *moltitudine,* sia per la *similitudine.* Il *realismo* dunque delle idee, di cui si disputava, si cangiò in un *realismo* di sussistenze; appunto per l'equivoco della parola; e così si può dire che i realisti rimanessero a pieno sconfitti nel campo del ragionamento.

XVII.

Ma quella confusione che noi accennammo de' due significati del vocabolo *reale,* avea cagionato pessime conseguenze molto tempo prima che apparisse al mondo il Nominalismo. Ella era nata, come abbiamo accennato, dalla mancanza d'una distinzione filosofica tra il *sussistente* e l' *ideale:* ed ella stessa impediva col suo senso equivoco questa dimostrazione. Il Realismo esisteva dunque prima di Rossellino e dominava pacificamente ne' pensieri degli uomini dotti senza nome di

sistema. Ma l' ammettersi che i generi e le specie sono de' *reali*, senza determinare di quale realità si parlasse, era al sommo pericoloso: non s' aveva altro esempio di *realità* che attirasse l' attenzione fuor di quella de' sussistenti e particolarmente de' corpi: anche a' generi ed alle specie davasi dunque con somma facilità questa realità che è in fatti il senso a cui fu poi ristretta questa parola. In una tale condizione delle menti era inevitabile che ogni qualvolta un pensiero potente s' occupasse della questione; « dove dunque sono e che fanno nel mondo questi generi reali? » rovinasse in un baratro d' errori: ci era precipitato Aristotele ammettendo le *specie* eternamente congiunte colla materia. Aristotele di più diceva che niente esiste separato se non il singolare: l' universale dunque non potea essere un *reale*, nel senso d' esistente, se non fosse ne' singolari. Secondo questo concetto, il vocabolo *reale* avea solo il significato di sussistente, poichè non c' era altra esistenza che quella de' sussistenti che per vero sono i singolari. Ci erano dunque tre sole vie per mantenere agli universali una *realità* di questa sorte, o che sussistessero in Dio, o che sussistessero da sè come altrettanti Dei, o che sussistessero negli individui creati. La sentenza di mezzo era un politeismo che non potea essere facilmente abbracciato in secoli di fede cristiana. Rimanevano le altre due. Chi avesse collocati in Dio gli universali sarebbe venuto al platonismo: chi gli avesse riposti negli individui creati avrebbe seguito Aristotele. I realisti del secolo XII s' attennero a questo secondo partito, e ho accennato in una nota com' essi poi si divisero. Ma essi non ponevano mente che se questo potea sembrar coerente in un sistema come quello d'Aristotele che ammetteva il mondo eterno: era inammissibile in un sistema, come il cristiano, che riconosce l' origine del mondo dalla creazione: poichè gli universali mostrano d' avere in sè stessi una natura eterna. Questo ben videro i realisti anteriori di maggior polso, onde riposero gli universali in Dio ed anco nelle cose create. Evitando essi uno scoglio ruppero inavvedutamente in un altro, quello del panteismo. Poichè se gli universali sono in Dio

come reali e sussistenti, non si possono più ricacciarli l'uno dentro l'altro (non essendo la realità suscettiva di questo involgimento), e così unificarli, nella quale unificazione solo si possono pensare esistenti in Dio, esistenti in altro modo da quello in cui noi li pensiamo. Di poi, se questi reali e sussistenti sono quegli universali di cui partecipano le cose create, dunque anche queste sono composte della sostanza di Dio. Se avessero conosciuto che le idee hanno un altro modo di essere, opposto alla realità de' sussistenti, avrebbero altresì conosciuto che il mondo è di un' altra natura diversa da quella delle idee: perchè composto di sussistenti che sono *realizzazioni* delle idee, non idee. E in questo sistema soltanto è possibile una vera *creazione* che trae dal nulla il mondo reale. Ma se le idee s' unificano in Dio, e di esse in quanto sono reali partecipa il mondo, non ci può esser più che una cotal specie d' emanazione della divina sostanza. Io credo, co' più recenti critici (1), che Giovanni Scoto, il più gran pensatore del suo secolo, si possa benissimo purgare dalla taccia di panteismo; anzi le dichiarazioni ch' egli fa nella sua mirabile opera che è a noi pervenuta, sono una continua protesta contro il panteismo. E nondimeno un' opinione antica l' addita come il gran panteista del medio evo, precursore d'Amaury di Chartres e di David di Dinant, e quest' opinione è fondata in proposizioni che suonano un

(1) *Cf.* C. B. Schlüter, nella Prefazione che premise alla nuova edizione dell' opera *De divisione naturae,* Monasterii Guestphalorum 1838, nella quale riferisce le opinioni di Pietro Hjort, Antonio Staudenmayer Alberto Kreutehaye, ed altri eruditi moderni, che purgarono l'Erigena dal sospetto di panteismo, e risponde a G. Gorres, che ne rinnovò l'accusa nella sua *Mistica,* t. II, p. 243. Si maraviglia che l'Hegel abbia parlato d' Erigena senza averlo letto, e non senza temerità. *Verum magnopere admirati sumus, quod doctum Hegelium, qui idem dialectico, ut hoc utamur verbo, monismo suo tam multifarie memoriam Erigenae opera comperta habere videbamus. Alia enim ratione fieri non potuit, ut tam profunda levitate illum tractaverit, qua id factum esse revera reperimus in eius historia philosophiae* (Vorlesungen über Geschichte der Philos., t. III. p. 159-161). Così lo Schlüter.

aperto panteismo, come queste: « La natura divina è l'*essenza* di tutte le cose (1): — La natura divina si crea nelle cose (2); » e somiglianti. Ora tali proposizioni conseguono necessariamente dal *realismo* delle idee. Se le idee, la specie e il genere sono realità, come si dicono reali le cose sussistenti, e, per esempio, le sensibili, in tal caso la realità del genere e della specie deve essere la stessa realità delle cose; perchè la realità non ha alcun altro mezzo di comunicarsi se non mettendo sè stessa nelle cose: diventa così la *materia* di cui constano le cose. Ma tutte le idee si riducono all'*essere* che si chiama spesso anche da Aristotele il genere generalissimo: l'essere ancora secondo Aristotele è tutte le categorie e le categorie abbracciano tutte le specie e non hanno altra esistenza che negli individui: la loro esistenza dunque è la realità di questi. Dove si vede il *realismo* in Aristotele. Ma quando s'aggiunsero dottrine più elevate che non avesse Aristotele intorno a Dio, le *idee reali* ridotte all'essere reale erano con questa riduzione Dio stesso: perchè l'*essere reale* è certamente Dio. Se dunque le idee reali si riducono da una parte in Dio che è l'*essere reale*, e dall'altra sono nelle cose colla loro realità (non potendo esserci altramente, essendo reali), e però sono la materia delle cose (3); segue che Iddio sia la *materia* stessa di tutte le cose, che appunto è la proposizione di David di Dinant, chiamata insania da san Tommaso (4), e in fondo non punto lontana dalla proposizione dell'Erigena che « la natura divina sia l'*essenza* di tutte le cose. » Le idee reali dunque, l'universalissima mas-

(1) *Est enim omnium essentia.* De divisione naturae, I. p. 13, 19, 20, *et passim.*

(2) *Creatur autem* (divina natura) *quia nihil essentialiter est praeter ipsam; est enim omnium essentia.* Ivi.

(3) *Omne quod existit, non in re ipsa existit, sed participatione vere existentis naturae existit.* (J. Scot. Erig., *De divisione nat.*, I, 13).

(4) S. Thom. C. G., I, 17; *In II Sent. D.* XVII, q. 1. — *Cf.* Albert M., *Phys.*, I, tr. II, 10; *Summ. Th.*, p. II, tr. I, q. 4. — Martene, *N. Thes. Anecd.*, t. IV, p. 166. — *Hist. litter. de la France*, continuation de M. Daunou, t. XVI.

simamente, in cui tutte rientrano, l'*essere reale* essendo Dio (se rimane in questo sistema *creazione*, come pur vogliono i suoi fautori) (1), devono esser *creatrici del mondo*. Ma poichè queste stesse idee sono nelle cose colla loro realità, di maniera che sono il fondo e la materia delle cose, quindi devono essere anche create. Questo insegnava appunto il maestro di David di Dinant, Amaury di Chartres, cioè che « le idee della divina intelligenza *creano* ad un tempo e *sono create* (2). »

E questo richiama manifestamente la divisione della natura fatta più secoli prima dall'Erigena per quattro differenze in quattro specie, la seconda delle quali specie di cose « è creata e crea (3). » Infatti, convien dire che le stesse ragioni delle cose che sono in Dio sieno create nelle cose, se (non distinguendosi il *reale* e *subbiettivo* dall'*ideale* e obbiettivo) si prendono le idee per cose *reali*, a quel modo che tali si dicono le cose sussistenti (4), onde ripete l'Erigena assai di fre-

(1) Scoto Erigena dice che il Verbo divino è semplice, *quia rerum omnium universitas in ipso unum individuum et inseparabile est* (frase ripetuta posteriormente da Amaury, onde ben si vede che l'Erigena fu almeno uno de' suoi maestri), e che nello stesso tempo è moltiplice, *quoniam per omnia in infinitum diffunditur, et ipsa diffusio* SUBSTANTIA OMNIUM *est* (De divis. nat., III, 9) Ecco l'unica creazione possibile dei Realisti puri.

(2) *Ap.* PRATEOLUM, in *Elencho Haeres.* — *Cf.* NAT. ALEX., *saec.* XIII e XIV, c. III, § 2; e l'articolo che il Daunou inserì sopra AMAURY, nella continuazione dell'*Histoire littéraire de France*, t. XVI.

(3) *Videtur mihi divisio Naturae per quatuor differentias quatuor species recipere: quarum prima est quae creat et non creatur: secunda in eam* QUAE CREATUR ET CREAT: *tertia, in eam quae creatur et non creat: quarta, quae nec creat, nec creatur.* De divis. nat., I, 1.

(4) Quindi l'Erigena, citato il celebre passo di san Paolo, *In ipso vivimus*, etc., soggiunge: *Et ne quis aestimaret* ALIUD NOS ESSE ET ALIUD NOSTRAS RATIONES, *non dixit in quo* NOSTRAE RATIONES *vivunt et moventur et sunt; sed dixit in quo vivimus, movemur et sumus; nihil enim aliud nos sumus, in quantum sumus, nisi* IPSAE RATIONES NOSTRAE *aeternaliter in Deo substitutae*. De divis. nat., III, 8; dove l'autore abusa manifestamente di quel passo dell'Apostolo, essendo indubitabile che le *nostre ragioni* non siamo *noi stessi*, il che involge contraddizione in termini, benchè per concepire noi stessi abbiamo bisogno di quelle ragioni in

quente: *non alia esse quae aeterna sunt et alia quae facta; sed eadem simul et aeterna et facta*, e che *una eademque rerum natura aliter consideratur in aeternitate Verbi Dei, aliter in temporalitate constituti mundi* (1): il che potrebbe ricevere un senso immune da errore qualora ciò che è nel Verbo s'intendesse d'un modo d'essere *obbiettivo*, e ciò che è fuori di lui nel tempo s'intendesse d'un modo d'essere *subbiettivo*, o *estrasubbiettivo;* e così non s'attribuisse alla natura stessa del Verbo la subbiettività o l'estrasubbiettività che costituisce la natura creata. Ma fatte le idee e le ragioni eterne reali, non si considerano veramente più come *esemplare*, da cui è totalmente distinta la *copia;* onde questa si confonde con quello; e non c'è più verso di distinguere quant'è mestieri la creatura dal Creatore, cioè di distinguerlo per modo che la natura di questo rimanga di tutta sè (*ex toto*) diversa, e infinitamente separata dalla natura di quello.

XVIII.

L'esperienza tuttavia e la storia della Filosofia dimostrano, che c'è una somma difficoltà a distinguere e mantenere costantemente distinta nella mente la *forma ideale ed obbiettiva* dell'essere, dalla *forma reale*, e ne somministrò non ha guari la prova quel facondo e immaginoso scrittore che diede a me biasimo e mala voce d'aver proposta e stabilita una tale distinzione, dettando tre volumi col titolo de' miei errori. Laonde con tutto lo zelo e la fidanza egli si pose di contro a me, quasi abbarrandomi il passo, e si dichiarò *perfetto realista*: incolpando gli stessi scolastici realisti, di non essere stati tali abbastanza, eccetto alcuni pochi (2). Ma pace a quell'anima ardente: e torniamo alla storia.

cui ci vediamo; dalla qual composizione intellettiva, necessaria acciocchè siamo costituiti, venne l'equivoco, facilissimo a prendersi, dell'Erigena.

(1) *De divis. nat.*, III, 8.

(2) *Introduzione allo studio della Filosofia*, per Vinc. Gioberti, L. I, c. IV, p. 121 e seg. (Ed. Brusselles, 1840).

XIX.

Il realismo, quale si stava nelle menti ancora indeterminato e senz'abito sistematico, avea prodotto quelle sentenze panteistiche, che s'incontrano nell'Erigena, a malgrado del suo indubitato proposito di non uscire dalle dottrine della fede, e che non ci sono sole, ma mescolate con altre del tutto opposte al panteismo stesso. Tali sentenze non di meno non si potevano abolire fino che non si fosse abbattuto il principio da cui derivavano: onde a quando a quando ricompariscono nelle scuole, come si vide più espressamente in Amaury, e in Davide, e in altri suoi discepoli. Che anzi prima assai dell'Erigena, ed oso dire, sempre, risonò il panteismo in bocca di quelli che meno il volevano, come inevitabile conseguenza del *realismo* puro, cioè del concepirsi le idee siccome cose reali. Onde all'Erigena parve d'assicurarsi dell'ortodossia della dottrina, appoggiandosi a quelle espressioni che ricorrono negli stessi padri più rispettabili della Chiesa, come in un san Basilio, che scrive: *Divinum verbum natura est eorum quae facta sunt* (1), nelle opere attribuite a san Dionigio Areopagita e dall'Erigena il primo latinizzate, in cui si legge: *Esse omnium est superesse divinitatis* (2), in san Massimo monaco, che non dubita pronunciare: *Quodcumque intellectus comprehendere potuerit, id ipsum fit* (3), ed altre consimili.

(1) *Hom. VIII in Gen.*, citato nel *De divis. nat.*, l. III, p. 245. — Il Görres, *Christlich Mystik*, I, p. 243, parla del panteismo latente nelle opere attribuite a san Dionigio Areopagita, e osserva che al tempo dell'Erigena era quasi impossibile evitarlo. E perchè? Perchè, rispondiamo, non si sapevano concepir le idee, se non dando loro in qualche modo la *realità*, cioè una realità simile a quella delle cose esistenti.

(2) *De divis. nat.*, L. I, p. 3.

(3) *Ivi*, p. 9.

XX.

Ma qui è uopo distinguere un doppio ciclo dell' umana intelligenza, cioè quello del lume naturale, e quello del lume soprannaturale. I filosofi razionalisti non possono riconoscerne la differenza: ai loro occhi il lume soprannaturale è un lume falso, altro non è che l' effetto d' una esaltazione naturale dell' immaginazione. Nella dottrina all' incontro del Cristianesimo que' due lumi e que' due cicli d' intelligenza sono profondamente distinti, e in pari tempo armonicamente uniti, e questa distinzione medesima ha per suo fondamento quella delle due forme, l' ideale e la reale, dell' essere. Il solo Cristianesimo scoprì e produsse questo quasi doppio orbe scientifico, se pure scientifico si può chiamare il soprannaturale. Ma si dà almeno una scienza di lui. Mediante questa rivelazione, noi possiamo definire qual sia la cognizione naturale di Dio, e quale la cognizione soprannaturale, la prima « è quella cognizione di Dio che l' uomo ha mediante le idee, » la seconda « è quella cognizione di Dio che l' uomo ha per una percezione intellettiva di Dio stesso: » in questa s' apprende la realità divina, non già coll' immaginazione, ma colla pura ed essenziale intelligenza. Questo l' uomo non può fare da sè: conviene al tutto che Iddio comunichi sè stesso: e lo fece prima e ineffabilmente in Cristo, Verbo di Dio incarnato, poi, e certo in un altro modo, in molti altri uomini per Cristo ed in Cristo. Nondimeno l' uomo, impotente a percepire da sè stesso la realità di Dio, capace soltanto di conoscerlo idealmente e negativamente, può sentire il vuoto e la negazione intrinseca di questa sua cognizione naturale, e può anche cadere nell' inganno, dandosi a credere di potere co' suoi proprii sforzi giugnere a riempire quest' ammanco della sua cognizione, raggiungendo Dio stesso nella sua reale sostanza. E a tal fine, non soccorrendolo l' intendimento naturale, che non eccede la sfera delle idee, egli mette in movimento la sua immaginazione ed il suo sentimento: e così pel vano sforzo, nasce

l'agitazione e l'esaltamento contro natura, e compariscono i falsi mistici, gli Yogui, e i Budda, i filosofi teurgici, Maometto, i Sufi, Gazali e i suoi seguaci, e via via fino a Giacopo Boehm, che tanto prolificò in Germania, terreno troppo adatto a tali stravaganze e ben preparatovi dal protestantesimo. Quivi il falso misticismo s' infiltrò più che altrove nella filosofia, e non poco contribuì alla produzione degli ultimi sistemi di quella per altro dottissima nazione (1). A tutti costoro mancando la materia intorno a cui pretendono lavorare col loro pensiero, cioè la realità di Dio, devono necessariamente tessere con fili immaginarii, e quindi cadere ne' più strani errori; talora sono obbligati di conchiudere che Iddio è il nulla, e ciò quando s' avvedono di nulla stringere per quanto palpino; talora poi compongono Iddio di tutti gli enti naturali, o fattili rientrare in una oscura potenzialità, alla grossa sincretizzati. Per tutti costoro il panteismo non suol essere tanto la causa, quanto l' effetto del loro misticismo. Ad ogni modo anche questi sono sempre *perfetti realisti*, nel senso di dare alle idee una realità di sussistenza.

XXI.

Non si trovano certamente costoro nell' *ordine soprannaturale*, ma vogliono prendere il soprannaturale d' assalto colle

(1) È indubitato che uno de' fonti della filosofia dell' Hegel furono le opere mistiche di Giacomo Boehm, e chi vorrà farne il confronto, troverà che il filosofo di Stuttgarda non solo tolse molte cose a quell' entusiasta, che si suol chiamare il *filosofo teutonico*, e il modo di concepire, ma anche quello d' esprimersi. — Si possono anche osservare de' ravvicinamenti tra alcune dottrine del Boehm e alcune del nostro Gioberti; p. e. quando il Gioberti dice, che « l' intendimento umano, che giudica o ragiona, non fa che ripetere i giudizii e i raziocinii di Dio, » ricorre alla mente la sesta essenza del mistico teutonico, cioè la *sonorità*, per la quale « l' intelligenza finita non è che un eco della sapienza eterna, e la parola per la quale questa si rivede nella natura. » S' avverta che il panteismo professato dal Boehm non lo impediva punto dall' ammettere e inculcare l' idea di *creazione*.

forze del pensiero naturale, il che è impresa non solo temeraria, ma assurda. Ma se ci trasportiamo veramente in quell'ordine divino e soprannaturale che ci ha rivelato ed apportato il Cristianesimo, nel quale troviamo i veri mistici, in tal caso, ci si fanno incontro di quegli uomini che ci parlano della *realità* di Dio, per averne un'anteriore esperienza. Ma il loro linguaggio non si può intendere nè si può interpretare se non da altri che abbiano fatto in sè l' esperienza medesima. Onde questa è scienza chiusa e segreta. Conviene che noi lo diciamo, sebbene ci sia noto, che una simile sentenza turbi non leggermente i savii del mondo. Volevo dunque osservare, che molte di quelle espressioni che in bocca de' filosofi naturali suonano panteismo, nel ciclo della dottrina soprannaturale, che riguarda la realità di Dio e l'unione intima di questa realità alla realità umana, ricevono un significato vero e non punto panteistico; perchè si riferiscono a un oggetto diverso da quello a cui le riferisce, e a cui solo può riferirle il filosofo naturale. Laonde di tali sentenze s'incontrano nei sacri libri, e ne' Padri, e in tutti i pii scrittori, e soprattutto ne' più celebri mistici della scuola cristiana cattolica tedesca del secolo XIV, voglio dire d'Enrico Susone, di Giovanni Taulero, di Giovanni Ruysbrock (1), i quali assai volte imitano i concetti e le espressioni stesse dell'Erigena.

XXII.

Non intendo certamente dire, che tutte le espressioni di cotesti scrittori sieno rigorosamente teologiche: soltanto voglio osservare, ch' essi non parlano di pure idee, ma di sentimenti reali che nelle anime intellettive si eccitano da una causa soprannaturale, che è Dio stesso, essere realissimo, che immediatamente e graziosamente presenta sè stesso alla sua

(1) Cf. *Etude sur le mysticisme allemand au XIV siècle*, nelle *Mémoires de l'Accadémie des Sciences morales et politiques*, *Recueil des savants étrangers*, t. II, III.

creatura senza confondersi con essa. Laonde quand' anco costoro diano una certa realità alle idee, non si può inferire da questo, che professino il realismo filosofico, ma il realismo mistico e soprannaturale, che è tutt' altro (1). E che sia tutt' altro si vede ancora da questo, che la realità mistica non si predica delle cose create, se non, quasi per una comunicazione di idiomi, dell' anima umana in istato soprannaturale, come quando si dice che i giusti sono luce, aggiungendosi: « nel Signore: » laddove il realismo filosofico si predica, da quelli che lo professano, di tutti gli enti finiti.

XXIII.

Il falso misticismo si trasforma facilmente in un realismo filosofico: il realismo filosofico degenera in un falso misticismo. La differenza sta nella forma, affettando il misticismo sconnessione e disordine di esposizione; la filosofia all' incontro vestendo le stesse immaginazioni d' una scrupolosa regolarità e d' una deduzione metodica. Giacopo Boehm e Giorgio Hegel (2) presentano queste due forme; come presso gli Arabi le presentarono Gazali (Algazel) (*n.* 1038, *m.* 1111) e Ibn-Roschel (Averroès) (*n.* 1120, *m.* 1198): tutti realisti nel significato di cui parliamo. Ma per vedere come il realismo arabico s' infiltrasse nelle scuole cristiane e vi si rendesse fonte di gravissimi errori, conviene che risaliamo più alto.

(1) Quindi coloro che ne' tempi nostri voglion fare *reali* le idee, a torto detorcono a loro favore qualche passo di san Bonaventura e d' altri pii scrittori, che non vanno intesi in un senso puramente filosofico, ma mistico e soprannaturale.

(2) L' affinità che passa tra le speculazioni de' filosofi tedeschi e il falso misticismo fu già avvertita dal Borger nella sua opera: *De Mysticismo* (Hagae Comitum, 1820). — *Cf.* B. DE SAINT-HILAIRE, *Essai sur la Méthode des Alexandrins et le Mysticisme*, ecc., stampata avanti il *Rapport à l'Académie des Sciences mor. et pol. de l'Ecole d'Alexandrie.* Paris, 1845.

XXIV.

Teniamo distinto il realismo impropriamente detto, dal realismo di cui parliamo. Il primo sta nella sentenza di quelli, che quando dicono: « le idee sono reali, » altro non intendono se non che le idee « non sono un nulla. » A questo modo siamo realisti anche noi, con Alberto Magno, con san Tommaso e co' migliori dottori che mai fossero, e che il Gioberti chiama *semirealisti*. Noi crediamo che tanto la denominazione di *realisti*, quanto quella di *semirealisti*, applicata al sistema di questi valentuomini, sia impropria ed equivoca. Il secondo è il sistema di quelli che dicendo *reali* le idee, intendono d'una realità *attiva*, come quella delle cose sussistenti nell' universo: questo è quel realismo dal quale trassero origine errori innumerevoli e mostruosissimi. La parola *realità* non definita, non distinta coll' opposizione dell' *idealità*, fa sì che l' umana mente sdruccioli da questa in quella quasi per un suo proprio peso, confondendo due entità infinitamente distinte.

E nel vero, ciò, a cui da prima si volge naturalmente l'attenzione umana, sono gl' individui reali e sensibili componenti il mondo. Quando la mente s' innalza a Dio, spintavi o dal magistero tradizionale, o da una sua propria argomentazione o contemplazione, trova ancora un ente reale, anzi l' Essere realissimo che esercita un' azione reale, il cui termine esterno è il mondo. Fin qui tutto è realità nel pensiero: non già ch' esso non abbia o non faccia uso d' idee: ne ha per certo, e ne usa: ma elle sono in esso come un *mezzo* di pensare, non ancora come *oggetto* dell' attenzione e della riflessione, perciò inosservate: ci sono come non ci fossero pel ragionamento riflesso: le idee in questo stato non entrano nel calcolo, non fanno parte della scienza (*Psicol.* 1479 *segg.*, 1684). Viene più tardi il tempo in cui la riflessione speculativa s' affissa sulle stesse idee: e in quel momento nasce la filosofia: mille problemi si presentano allo spirito: la loro diversa soluzione fa comparire una moltiplicità di sistemi.

Ma quello a cui lo spirito umano può difficilmente e dopo più lungo tempo pervenire, si è a risolversi che le idee abbiano una maniera di essere tutta loro propria, interamente diversa da quella delle cose reali. Non arrivandosi a questo colla mente che già specola e non sa contenersi, o si negano a dirittura le idee, e nasce il sensismo, il nominalismo, lo scetticismo, ecc.; o si cade in quel *realismo*, di cui noi stiamo dimostrando le assurde conseguenze. Il qual realismo nelle menti acute vacilla incoerente con sè medesimo: nelle meno perspicaci procede più franco e quasi sicuro di sè stesso.

XXV.

La sapienza orientale, che ricevette la prima una forma filosofica, non potè mai uscire da un realismo di questa natura e giugnere alle *idee pure*, che appartengono certamente agl' ingegni italici e greci. Perciò l'Oriente apparve sempre la terra nativa del panteismo; e di qui l'ebbero i Greci per mezzo degli orfici e d'altri poeti mitici prima del nascimento della filosofia; c'era Iddio in tutta quanta la natura, anima e vita di questa. Dalla vita della natura Anassagora separò la parte intellettiva e pronunciò quella memoranda sentenza, che « la mente non poteva avere mistura di sorta alcuna: » ma con questo non si separava ancora l'*oggettivo*, che per l'uomo sono le idee, dal *soggettivo*, che è la potenza e l'atto d'intendere. Platone fu il primo, per quanto pare, che, avutone l'indirizzo da Socrate, pose, nella serena quiete della sua mente, ferma attenzione all'*oggetto* per sè, cioè al mondo ideale: e senz'uscirne dall'idea, mirò e vide in essa i caratteri divini dell'eternità, della necessità ed altri tali. — Seppe Platone evitare totalmente il realismo? Il realismo, dico, nel senso che noi riproviamo, nel senso di quel sistema che attribuisce alle idee un'esistenza subbiettiva ed *attiva*, come quella delle cose mondiali? — Circa questa questione, per quanto pare a noi, si suol prendere errore anche da' più dotti commentatori ed espositori. Il Tennemann sostiene che le

idee di Platone sono pure nozioni della mente, fuori della quale non esistano (1). Questo ancora non basta ad assicurarci che Platone non dia alle idee una propria *realità*, non potendosi decidere una tale questione, senza sapere in che modo esse sieno nella mente. Può intendersi che ci sieno come *atti* della mente, e in tal caso non esistono più le idee che di nome, poichè gli atti della mente, la cui esistenza nè anco i Nominali hanno mai negata, sono tutt' altro che le idee; pure sono reali. Può intendersi che esistano nella mente come *oggetti* in opposizione al principio d' intendere subbiettivo: e qui solo trova luogo la questione: « se questi oggetti sieno *reali* o *ideali*. » Se si risponde che sono *reali*, è ancora a domandarsi di qual mente si parli, della divina o dell' umana. Poichè se si parla della divina, l' *oggetto* del suo conoscere non può essere che realissimo, altro esso non essendo che la stessa divina essenza, o ciò che nella divina essenza Iddio liberamente distingue senza porre in essa alcuna distinzione: e questo *realismo* è verissimo, ma non è punto quello della questione agitata tra' *nominali* e i *realisti*: perchè questa controversia riguardò le specie e i generi, ossia le idee che sono oggetti della *mente umana* secondo il modo proprio della sua intuizione e non secondo quel modo tutto diverso con cui conosce Iddio. Rimane certamente dell' oscurità nella dottrina di Platone, quale risulta dalle opere che di lui ci rimangono e dalle indicazioni che ce ne dà Aristotele; ma pare tuttavia indubitato che le idee proprie dell' uomo per Platone sieno *produzioni* di Dio e non qualche cosa d' essenziale a Dio stesso (2): siano cioè la prima produzione, il disegno, l' esemplare del mondo, come la mente nostra lo può concepire. Ora la natura d' *esemplare*, παραδειγμα (3), che Aristotele schernisce come una vana metafora poetica (4) è pure la

(1) *Syst. Philos. Plat.*, t. II, p. 150, segg.
(2) Cf. *De Rep.*, X.
(3) *Tim.*, p. 28, 38.
(4) τὸ δε λέγειν παραδείγ ματα αὐτὰ (τὰ εἴδη) εἶναι καὶ μετέχειν αὐτῦν τἄλλα κενολογεῖν ἐστὶ καὶ μεταφορὰς λέγειν ποιητικάς (*Metaph. I*, 7;

parola solenne che esclude il *realismo*, perchè per essa s'intendono chiaramente contrapposte le *cose reali* alle *idee*, onde queste, secondo la teoria dell'esemplare, sono categoricamente diverse e anteriori logicamente alla realità di quelle.

XXVI.

Goffredo Stallbaum si oppone al Tennemann, scrivendo: *Plato ideas suas non solum mentis notitias esse voluit, sed etiam rerum species absolutas, externam habentes veritatem* (1); e dà alle idee di Platone una *forza* produttrice. Questa maniera di concepire le idee di Platone viene ad attribuire a questo filosofo due sistemi di realismo ad un tempo:

1.° Quello che cangia le idee in principii subbiettivi ed *attivi;*

2.° Quello che colloca le idee nelle cose reali come loro forme o atti. E questo secondo sistema è in parte quello d'Aristotele, come vedremo.

Qualora dunque si dovesse assegnare alle *idee*, quali sono vedute dall' uomo, quest' attività di produzione, e non la semplice natura di luce, d' intelligibile, d' esemplare, converrebbe certo classificarsi Platone tra i *realisti*: ma questo ripugna, come osservavamo, al concetto di *paradigma* costantemente da Platone mantenuto nelle sue idee. È sempre Iddio, il δημιουργὸς, che opera in Platone: le idee sono la prima sua produzione, e riguardando in queste, come in esemplare, egli crea la *realità* del mondo. Questa maniera di concepire, indubitatamente platonica, è aliena affatto dal *realismo*, le idee non compariscono che come *norme* del divino operare, oggetti conoscibili e possibili, non reali. Gli altri luoghi dove sembra che Platone dia alle idee una loro propria attività,

Cf. XII (*XIII*), p. 269, ed. Brand.) dove osservo che, propriamente parlando, la partecipazione μετέχειν, non si riferisce nel sistema di Platone, all'*esemplare*, ma ad esso corrisponde l' *imitazione*, μίμησιν, che non è meno pitagorica che platonica.

(1) *Prolegom. ad Parmen.*, l. I, sect. 2, p. 49.

si devono intendere con cautela e conciliare colla sua dottrina fondamentale e indubitata: le idee operano solo in quanto Iddio opera per esse: l'attività si rifonde tutta in Dio. Ma se le idee si considerano in Dio, non quali sono nell'uomo e all'uomo appariscono, ma quali sono veramente in Dio, certo che hanno l'attività di causa, perchè si riducono necessariamente nel Verbo Divino, e con questo riducimento cessano d'essere pure idee. A tal concetto pare che in alcuni luoghi s'elevi Platone, o almeno così fu inteso da' platonici ne' tempi cristiani e da alcuni Padri della Chiesa.

Del pari non crediamo potersi attribuire a Platone il secondo sistema di *realismo*, quello che fa esistere le *idee* nelle cose reali: le idee esistono fuori del tempo, molte delle cose reali soggiacciono al tempo. Tant'è lungi che le cose reali abbiano le idee in sè, ch'esse non sono altro che imitazioni di esse, e però servono alle menti di *segni* delle idee, perchè ne sono il realizzamento. Quanto poi alla *partecipazione* che le cose fanno delle idee, questa ha luogo solo nella mente umana, a cui è data la contemplazione delle idee stesse: e nella nostra mente le realità sensibili certo si copulano a quelle essenze eterne che le rendono conoscibili. Onde crediamo che Platone il primo ed il solo abbia scosso dalla filosofia il pernicioso *realismo* de' suoi predecessori ed abbia conosciuta la singolar natura delle idee (1).

(1) I pitagorici s'erano appigliati alle osservazioni de' *numeri*, cioè non alle *idee* secondo l'università della parola, ma ad una classe speciale d'*idee astratte*. Di cui non ne conobbero punto la natura, e furono pienamente *realisti*. Per testimonianza d'Aristotele, essi non divisero i *numeri* dalle *cose*, come pur fece Platone, ma le cose stesse erano per essi numeri: *καὶ ἔτι ὁ (Πλάτων) μὲν τοὺς ἀριθμοὺς παρὰ τὰ αἰσθητά, οἱ (Πυθαγόρειοι) δ'ἀριθμοὺς εἶναί φασιν αὐτὰ τὰ πράγματα.* (*Metaph.* I, 6).

Questo *realismo* produsse il solito e necessario effetto d'ogni *realismo*, cioè il falso misticismo: essendo i numeri, come le idee, dotati di caratteri divini, se si fanno *reali*, consegue che l'uomo possa comunicare e per così dire contrattare la natura divina: indi gli entusiasti e i Teurgi. Già sotto Augusto fu sbandito d'Italia Anassilao pitagorico di Larissa, come sospetto di magia, Apollonio Tianeo rappresentò nel più alto

XXVII.

Era impossibile che Aristotele, avendo udito per vent'anni Platone, non ne ritraesse nulla della nuova e sublime dottrina delle idee. Ritenne le idee immateriali, ma in molte maniere le realizzò, abbandonandone la parola, e sostituendo quelle di *forma* e di *specie*. Le realizzò primieramente confondendo l'*oggetto*, che solo appartiene alle idee, col *subbietto intelligente*, ponendo che tutto quello che fosse senza materia dovesse essere ad un tempo e intelligibile e intelligente. Tale è il Dio d'Aristotele, tale anche la mente umana. L'oggetto non è per lui qualche cosa che involga un'assoluta esistenza contrapposta al subbietto umano. Ora l'intelligente appartiene all'esistenza subbiettiva e reale: quest'è già dunque un sistema di realismo. Tuttavia egli descrive Iddio come una pura causa finale non attiva, ma solo intelligibile ed appetibile: il che dimostra, che il concetto dell'*intelligibile* platonico avea lasciato una profonda impressione nell'animo suo.

XXVIII.

A questo primo sistema di realismo in Aristotele se ne congiunge un altro. Poichè le *specie* mondiali sussistono *ab eterno* reali negli enti reali del mondo: possono essere separate dalla materia soltanto per opera del pensiero, ma anche nel pensiero umano sono attive, come sono attive nella natura; chè nella natura costituiscono insieme colla materia quella *causa efficiente* che Aristotele chiama appunto *natura*, e nel pensiero costituiscono quella causa efficiente che Aristotele chiama *arte*. Le idee dunque per Aristotele sono *principii attivi* e

grado il personaggio di taumaturgo (ann. 70 dopo G. C.), Moderato da Gadi suo contemporaneo, Nicolò da Gerasa (sec. II), ed altri pitagorici pretesero cavar dai numeri una scienza occulta e divina. (Cf. *Sext. Emp. adv. Mathem.*, X, 248; e Porfirio, *Vit. Pith.*, § 32, segg).

non già puri oggetti intelligibili; perciò sono veramente dei reali. Che anzi egli fa della sua *forma* un sinonimo di *atto.*

XXIX.

Tali sono le viste diverse e i principii, da' quali svolgendosi, o separati o confusi insieme, come per lo più è avvenuto, uscirono le diverse dottrine che apparvero intorno alle idee e dominarono nelle scuole da Aristotele fino a noi: quali ora riassumeremo ed enumereremo così:

1.° Primo è il *realismo orientale* e orfico, che non distingue dal mondo ideale, Iddio, ma fa la divina mente vita dell' universo;

2.° Secondo, l'*esemplarismo* di Platone, che evita ad un tempo il realismo, il nominalismo e il concettualismo;

3.° Il *realismo aristotelico*, che si parte in due proposizioni, ciascuna delle quali, prese a parte, costituisce da sè un sistema di vero realismo, e sono:

a) L'intelligibile in atto è identico all' intelligente qualunque sia in atto, e però l' intelligibile è un *reale;*

b) Le *forme* o *specie* esistono nella natura come *atti nella materia,* e nella mente umana come *atti puri da materia,* ma nell' una e nell' altra loro esistenza sono *principii e cause attive* (natura ed arte), e perciò reali.

XXX.

Il *nominalismo* e il *concettualismo* delle scuole ebbero il loro germe nello stesso *realismo aristotelico.* La prima proposizione del realismo aristotelico contiene il germe del *nominalismo:* la seconda quello del *concettualismo*, che è anch' egli una specie di nominalismo. Coloro che posero mente alla proposizione che « i generi e le specie non esistono che nella natura, cioè negl' individui reali, » conchiusero a ragione che dunque gli *universali* non esistono: sono de' puri nomi. Coloro, la cui attenzione fu più colpita dalla prima

proposizione che « le *specie* sono nelle menti come puri atti, » conchiusero a ragione che gli universali non esistono in sè: sono puri concetti subbiettivi e individuali anch'essi.

XXXI.

Era sommamente difficile ad intendersi e a mantenersi in tutta la sua purità il sistema di Platone dell'*esemplarismo*: Aristotele stesso, io credo, non l'aveva bene inteso: dopo di lui, nel decadimento della filosofia, molto meno un così sottile concetto potè cogliersi dalle menti. I Neoplatonici e gli Alessandrini (1) bevevano grosso: tutta la fatica ch'aveva durata Platone per separare i prodotti dell'immaginazione dagli oggetti della pura intelligenza, e per distinguere ciò che andava confuso nelle dottrine filosofiche precedenti, si perdette per essi interamente: essi con un mucido sincretismo rimpastarono in uno il panteismo ed il misticismo orientale e orfico, e il pitagoreismo, e il platonismo: tornò dunque a galla il realismo puro, confuso, cieco, senza contrasto, senza che nè pure si movesse nelle menti il sospetto che l'*esemplarismo*, di cui si riteneva il linguaggio, fosse qualche cosa di contraddittorio appunto a quel realismo che si professava (2). E veramente, sconosciuta la forza e il valore di questo concetto dell'*esemplarità*, che contiene anche quello dell'intelligibilità delle idee, il carattere che distingue la filosofia platonica da ogni altra non si vede più, e però non

(1) Giustamente il professor Poli, nelle sue Note al *Manuale* del Tennemann, § 221, distingue, da' luoghi ne' quali esistevano le scuole o i filosofanti, un *eclettismo alessandrino*, uno *ateniese*, uno *romano*, uno *orientale* (gnosticismo), a' quali, come cosa assai separata, non è da apporsi, ma da contrapporsi l'*eclettismo cristiano* de' Padri della Chiesa. Ma se que' primi quattro generi non furono accuratamente distinti, n'è causa la similitudine del metodo, e la comunione e comunicazione delle dottrine.

(2) Sull'abbandono della dottrina delle idee platoniche, prima ancora della nascita del Neoplatonismo, la quale si riferisce al secolo d'Augusto, vedi *Logica*, 1088-1091, 791 n.

rimane più difficoltà a confonderlo da una parte colle contemplazioni orientali, dall'altra colle speculazioni aristoteliche. Di qui ancora venne quella sentenza così frequente in Cicerone, che gli antichi accademici e gli antichi peripatetici, d'accordo nelle cose, differissero solo nelle parole (1).

XXXII.

Il vero *carattere* dunque che rende unica da tutte le altre la filosofia di Platone non fu ereditato da' suoi successori, e ben presto non si seppe più vedere. Il *realismo* dunque, distinto ne' varii modi di concepirlo, ebbe libero il campo: esso regnava ugualmente nel preteso platonismo di Filone, che fu uno de' primi tra gli Alessandrini, nella Cabala di Akibha e di Simeone Ben-Jochai, ne' nuovi pitagorici, ne' gnostici: tutti più o meno entusiasti e panteisti. Niuno de' filosofi di queste scuole si dava cura di rendere a sè stesso, o agli altri, un conto accurato delle proprie idee: anzi nell' oscurità misteriosa delle loro locuzioni si piacevano d' involgere una pretesa sapienza indefinibile (2). Quelli dunque che rifuggivano dalle cognizioni confuse e bramavano di pervenire a cognizioni chiare e distinte, inclinavano a buttarsi nello scetticismo: e questo nella bocca d'Enesidemo e di Sesto aveva un gran vantaggio dialettico a fronte di tali avversari. Onde non è maraviglia se gli scettici di questi tempi sembrano più acuti de' loro avversari, più dialettici, e abbiano conseguito una momentanea prevalenza. Ammonio Sacca, da

(1) *Qui rebus congruentes, nominibus differebant.* Acad. I, 4. — *Cf.* Acad. IV, 5; Fin. IV, 2.

(2) S'erano convinti alcuni di essi che il principio assoluto delle cose non potea esser colto dal pensiero umano: quest'era la sentenza di Damascio da Damaso, che insegnava in Atene quando nel 529 vi furono chiuse le scuole pagane. Era un progresso lo stabilire questo limite dell' intelligenza umana; ma dimostrava nello stesso tempo che quella filosofia non si curava molto delle *idee*, e volea giugnere all' ultima realità.

cui prese la scuola profana d'Alessandria un nuovo vigore dopo la fine del secondo secolo, pretendea di fondere Platone ed Aristotele insieme, come i suoi predecessori: la serie de' filosofi che n'uscì, specialmente Porfirio, Jamblico, Proclo, non dubitarono più che i due maggiori filosofi professassero una stessa filosofia: il solo Plotino si può considerare come un ingegno a parte, che pur sentì l'influenza del secolo, come vedesi dall'imperfezione del suo stile. Veramente questo era un darla vinta ad Aristotele, poichè quello che si sacrificava, senz'accorgersi, alla pretesa conciliazione de' due filosofi, era tutto ciò che avea Platone di proprio e di eccellente, cioè la dottrina non più intesa delle *idee*, delle idee dico, quali si presentano alla mente nostra come *eterne conoscibilità delle cose:* e con ragione fu osservato che questa prevalenza d'Aristotele spiega l'origine della dottrina, tutta aristotelica, degli Arabi. « Si può dire » osserva Ernesto Renan nel suo *Saggio Storico* su Averroes e l'Averroïsmo (1) « che l'origine « dell'araba filosofia, com'anche quella della scolastica, debba « cercarsi in cotesto movimento che conduce la seconda generazione della scuola d'Alessandria verso il Peripatetismo. « Porfirio è già più peripatetico che platonico, e non senza « ragione l'Oriente e il medio evo l'hanno considerato come « l'*introduttore* necessario all'enciclopedia filosofica. Porfirio « pose la prima pietra della filosofia araba e della scolastica. « Massimo, il maestro di Giuliano, Proclo, Damascio sono « pressochè de'peripatetici (2). Nella scuola d'Ammonio, figlio « d'Hermias, Aristotele prende definitivamente il primo luogo « e spossessa Platone. I commentatori Temistio, Siriano, « David l'Armeno, Simplicio, Giovanni Filipono tracciano « l'ascendere del peripatetismo al dominio universale. Quest'è « il momento decisivo, nel quale l'autorità filosofica si costituisce per più di dieci secoli. »

(1) *Averroes et l'Averroïsme*, par Ern. Renan, c. II, § 1.

(2) *Cf.* Ravaisson, *Essai sur la Métaph. d'Arist.*, t. II, p. 540 — Vacherot, *Hist. crit. de l'école d'Alex.*, t. II, lib. III, c. 7.

XXXIII.

Perdutasi quindi intieramente la chiave dell' *esemplarismo* di Platone, il solo *realismo* era restato padrone del campo: e se si nominavano a quando a quando le idee, era un nome vano; chè non se ne intendeva punto la natura. Il realismo poi, lo vedemmo, ora cercava la sua base nella divinità, realità prima emanatrice di tutte le altre di cui si compone il mondo, e se n' avea il panteismo, il misticismo, il quietismo, il teurgismo, ecc.: ora la cercava e credea di trovarla nelle realità sensibili dello stesso universo, e se n' aveva il *naturalismo*, il *razionalismo*, il *sensismo*, il *soggettivismo*, il *materialismo*, ecc., e quando più tardi si osservò che di tutte questa realità niuna potea essere *universale*, si trasse la naturale conseguenza della negazione degli universali, sentenza che prese le due forme e i due nomi di *nominalismo* e di *concettualismo*. Schernitore acuto di tante aberrazioni e di tante stravaganze era nato da sè, e s' era messo di contro a tutti, lo *scetticismo*.

XXXIV.

Una filosofia maestra di tanti errori non potea condurre avanti il suo corso senza che venisse ad urtare, e in fine a rompersi da una parte contro il Cristianesimo, dall' altra contro l' Islamismo che riteneva una parte di verità dal primo ond' era uscito. Giustiniano dunque nel 529 fece chiudere le scuole pagane d'Atene; nè valse che i filosofi, dopo quattr'anni, dalla Persia dove s' erano rifugiati, potessero ritornare; chè nella luce già diffusa del Cristianesimo non potea più essere ben accolto un magistero così imperfetto: la filosofia pagana dunque, confusa da sè stessa, ammutì.

XXXV.

Pure al mondo cristiano la pagana filosofia lasciava un' eredità, ma sporca. A nettarla da' pesi degli errori, ponevano già da molto tempo ogni lor cura gli scrittori ecclesiastici. Ma questo gran lavoro fu storpiato dalla violenza de' barbari, che coll' impero romano sconvolsero da' fondamenti la società e vi distrussero la civiltà, senza nondimeno poterne sterpare le radici custodite dal Cristianesimo, vincitore e maestro paziente de' barbari stessi. Il lavoro cristiano dunque ne' primi tempi si limitò, quasi direi, a combattere le erronee conseguenze, che propagginavano dalle antiche filosofie e dalla loro degenerazione: ma non ci fu campo, nè tranquillità sufficiente a richiamare in esame i primi principii e a ricostruire dal suolo una filosofia degna del Vangelo. Quindi l' *esemplarità* delle idee si tenne, quanto bastava a spiegare, la divina sapienza e la creazione senza renderla fondamento d' un sistema filosofico (1). Il *realismo* dunque, che formava il vizio radicale delle ultime scuole filosofiche, rimase fitto e appiattato nel comune insegnamento, senza però che osasse metter fuori le ugne: nè ci fu alcuno degli ultimi filosofi cattolici, nè Boezio, nè Cassiodoro, nè Beda (*n.* 673, *m.* 733) che lo scovrisse o che gittasse pure un sospetto sopra le sue conseguenze. Di che non dee cagionar maraviglia che in progresso di tempo, e a quando a quando, uscissero da quel realismo medesimo che s' ammetteva a fidanza, illazioni inaspettate ed eterodosse. Queste certamente si guerreggiavano tosto dal sentimento cattolico, e si recidevano dall' autorità, come accadde a quelle che ne dedusse nel IX secolo l' Erigena

(1) Così san Tommaso, quando viene a parlare delle *idee* in Dio, abbandona Aristotele (S. I, XV), e ricorre agli *esemplari*, derisi dal filosofo delle scole, come *metafore poetiche*, ma non s'impegna a conciliare la dottrina degli esemplari colla dottrina aristotelica quasi in tutto il resto da lui seguita.

(*n.* 777, ✝ 886) (1), ma più ancora i pretesi suoi discepoli del secolo XII e XIII, Amaury e David.

XXXVI.

L'Islamismo non trovava in sè quella forza logica e morale che ha il Cristianesimo, e però non potea difendersi con ugual polso contro le conseguenze del *realismo aristotelico.* Anzi non potea difendersi punto con armi dialettiche dalla corruzione e dal veleno di quel realismo. Non gli restava altro scampo che di combatterlo colla forza bruta, di cui trovavasi ben armato. Non ragionò dunque, ma distrusse a ferro e a fuoco la stessa filosofia; e Averroes che tirò dal realismo d'Aristotele le ultime conseguenze di razionalismo e di naturalismo puro, fu, si può dire, anche l'ultimo filosofo presso gli Arabi (2).

Il Cristianesimo non ha paura di sorte della filosofia: egli dunque non la distrugge, e anzi ne promove e ne incoraggia lo studio; ma in pari tempo con una continua vigilanza combatte acremente e legittimamente gli errori filosofanti, e li corregge, giovando con questo incredibilmente alla filosofia stessa. Tuttavia gli errori sono tenaci: lo spirito d'empietà, immortale quanto il genere umano sopra la terra, se ne impossessa e vive di essi, difendendoli a morte come la sua propria vita.

Poichè la prima, la perpetua e più profonda divisione del

(1) Alcuni pretendono che l'Erigena conoscesse la lingua araba. Come la filosofia araba si dovesse conoscere per tempo nell'Europa cristiana, anche prima che s'avessero gli autori latinizzati, e quali relazioni si mantenessero cogli Arabi di Spagna, può vedersi nell'opera citata di Arn. Jourdan, *Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote*, ecc., c. 3.

(2) *Le XII siècle vit définitivement échouer la tentative formée par les Abbasides d'Orient et les Omeyyades d'Espagne, de créer dans l'islamisme un développement rational et scientifique. Quand Averroès mourut, en 1198, la philosophie arabe perdit en lui son dernier représentant*, RENAN, *Averroès*, p. I, c. I, § 1.

genere umano sulla terra, è indubitatamente quella delle due società, di cui fa menzione il Genesi (1); e ogni qualvolta comparisce nel mondo una filosofia imperfetta, o avente dell'indeterminazione o dell'incoerenza, o, quello che è sempre inevitabile, circondata agli occhi di molti, d'oscurità e di difficoltà, tosto ella si biparte in due, e si differenzia per la contraria interpretazione e per la piega diversa che le danno quelle due società che a gara se ne vogliono impadronire. Il che è quanto dire, che l'abuso si mette sempre al fianco dell'uso. La scissura del genere umano s'imprime dunque e si riflette nelle filosofie, e principalmente in quella che in un dato tempo è più autorevole e più acclamata, la quale così si fa segno di speciale discordia e oggetto e materia della lotta più di tutte ostinata.

Il che viene confermato dalla storia del Platonismo non meno che da quella dell'Aristotelismo. Nelle considerazioni storiche fatte da noi fin qui, vediamo l'Aristotelismo abbracciato e tirato a sè dalle due parti. Di qua la dottrina d'Aristotele insegnata e proclamata altamente come un aiuto naturale e un sostegno del Cristianesimo: di costà essa medesima pare divenuta un'arma possente nelle mani dell'empietà, con cui questa tenta niente meno che l'intera distruzione del Cristianesimo e d'ogni altra religione, e lo stabilimento del materialismo e dell'ateismo più consumato.

XXXVII.

Appresso gli Arabi erano ricomparse le due fasi opposte del *realismo*, che non mancano mai nella storia della filosofia: voglio dire il *realismo panteista* e *mistico* (2); e il *reali-*

(1) *Gen.* V.

(2) Il panteismo d'Amaury (*m.* 1209) e di David, suo discepolo, sembra derivato prossimamente dagli Arabi, cioè dal libro intitolato: *Fons vitae*, d'Avicebron (*Salomon ben-Gabirol, m.* 1070), e da quello *De Causis*, di cui Alberto Magno (*Opp.*, t. V, p. 563), fa autore David l'ebreo, che lo trasse, dice, dai detti d'Aristotele, di Avicenna (*m.* 1037), d'Alga-

smo naturalista. Quando la filosofia araba comparve nella Cristianità, l'uno e l'altro errore vi fu combattuto, e se rimase tuttavia il *realismo* delle idee, sotto questa parola equivoca s' intese da' più sani che le idee erano qualche cosa, non puri nomi. In questa lotta, il primo errore, cioè il mistico e panteistico, fu del tutto vinto o dovette nascondersi per fare soltanto delle uscite momentanee: poichè, appena sborrato, veniva compresso. Quando l'errore si presenta sotto forma di religione, il cattolicismo colla stessa coscienza di sè lo ripudia. Nel cattolicismo cammina la ragione a lato della fede: due lumi che non ci possono essere nè confusi, nè disgiunti. Il razionalismo e il naturalismo all'incontro, non presentandosi con la forma d'una religione, e però non domandando per esistere, d'occupare il luogo del Cristianesimo, potevano mantenere per qualche tempo una propria esistenza, dissimulando la propria opposizione alla dottrina cristiana. Quest'è la ragione per la quale l'Averroismo infiltrato nelle scuole lungamente vi si mantenne (1), talora coperto, talora pigliando

zele (*m.* 1038) e d'Alfambi (*m.* 995): san Tommaso poi lo dice di qualche filosofo arabo che traesse dalla Teologia di Proclo. (*In l. de caus. lect.* I).

(1) Ernesto Renan distingue due che chiama *correnti d'incredulità del medio evo*, e sono appunto il Misticismo e l'Ateismo, attribuendo questo secondo agli Arabi. Ma come abbiam veduto, e com'egli stesso altrove avea osservato, l'uno e l'altro trasse dagli Arabi: sono errori abbinati, come i mostri che nascono con due capi o con due corpi congiunti per le schiene. È dunque a dirsi, che l'uno e l'altro errore ebbe i suoi legittimi natali nell'aristotelismo arabico, aiutato da altre cattive influenze, ma che la forma di materialismo è dovuta in proprio ad Averroes. Ecco le parole del Renan: *Le mouvement hétérodoxe du moyen âge se divise en deux courants bien distincts, dont l'un, caractérisé par l'Evangile Eternel, comprend les tendances mystiques et communistes qui, partant de Joachim de Flore, après avoir rempli le XII et XIII siècle, avec Jean de Parme, Gérard de San Donnino, Libertin de Casale, Pierre de Bruys, Valdo, Dolcino, les frères du libre esprit, se continuent au XIV siècle par les mystiques allemands; et l'autre, se résumant dans le blasphème des trois Imposteurs, représente l'incrédulité matérialiste, provenant de l'étude des Arabes et se couvrant du nom d'Averroès.* P. II, c. II, § 15.

sicurità e denudandosi; quando sterile tronco, e quando col seguito delle sue ultime conseguenze, ora senza schermi ed ora schermendosi con ridicole ed insolenti distinzioni, qual fu quella celeberrima della doppia verità, la filosofica e la teologica.

XXXVIII.

L'Aristotelismo fu dunque condannato dalla Chiesa nel 1209, 1215, 1231; vi fu condannato, come l'avevano esposto gli Arabi, insieme col panteismo d'Amaury, di David e d'altri nominati nella sentenza del Concilio di Parigi pubblicata dal Martenne (1). Il realismo aristotelico consisteva nell'aver dato alle specie ed a' generi, cioè alle idee delle cose mondiali, un'esistenza nelle stesse cose reali. Essendo le idee cosa divina e ponendosi esse come forme reali delle cose, si faceva manifestamente Iddio essere la forma reale degli enti mondiali. Ora gli enti tutt'interi si riducono alla forma, perchè la forma, causa della materia, è quella che li fa essere, e dalla forma si denominano. Se questo sistema, riguardato da una delle sue due faccie, è una specie di *panteismo*, riguardato dall'altra, è *naturalismo* e ateismo. Quanto tenacemente si abbarbichi negli animi e nelle menti cotesto realismo, che portando il suo frutto, si converte in un sistema

(1) *Novus Thes. Anedoctorum*, t. IV, p. 166. — Il Jourdan, seguendo il Tomasio (*Schediasma Historicum*, Lips. 1665), e il Tiedemann (*Geist der speculat. Phil.* IV, B), pretende che le proposizioni di Amaury e Davide di Dinant non sieno aristoteliche, ma piuttosto proprie della filosofia alessandrina. Ma è da osservarsi: 1.° ch'esse discendono logicamente dal realismo aristotelico, almeno sostanzialmente, da cui gli Arabi le hanno derivate; 2.° che l'aristotelismo nella filosofia alessandrina assorbì il platonismo, e lo distrusse, come abbiamo di sopra osservato, cosa che sfugge ad alcuni storici, che badano più al linguaggio che non sia al fondo della dottrina. *Ce qu'il y a de remarquable dans ces condamnations,* osserva il Renan, p. 166, *c'est que la cause de l'Aristotélisme arabe y est toujours identifiée à celle d'Amaury de Bène et de David de Dinant.*

d'empietà bifronte, lo dimostra, oltre le ripetute condanne della Chiesa, la dura lotta che gli scrittori più eminenti, cominciando da Guglielmo d'Auvergne e discendendo fino a quelli del secolo XVI, sostennero per abbatterlo; e le rovine che tuttavia egli andò menando combattuto, non mai pienamente estinto. Che più? Se noi stessi, nel tempo nostro, altro non facciamo che combattere lo stesso nemico sullo stesso campo?

XXXIX.

L'Averroismo, figliuolo, per una generazione logica, dell'Aristotelismo, diede al mondo la formola della più mostruosa empietà: ognuno intende che alludiamo alla bestemmia dei *tre impostori*. L'empietà sboccata da questo fonte aristotelico ed arabico comparisce sotto forme volgari e religiose nel Gioachinismo, nell'Evangelio eterno, nei catari, beguardi, lollardi, bizzocchi, fraticelli, poveri di Lione, ecc., che cotanto commossero la società nel secolo XIII; e si dovettero frenare e comprimere colla forza: comparisce ancora sotto forma scientifica specialmente nell'università di Parigi; e si dovette con autorevoli decisioni ecclesiastiche degli anni 1240, 1269, 1277 condannare, quand'esso si proponeva nelle tesi le più strane e le più empie, e che pure si riprodussero per molto tempo ancora (1). Sventuratamente la casa degli Hohenstaufen divenne il centro di tutta questa empietà e dell'immoralità che n'era e ne dovea essere causa ed effetto (2); la filosofia araba

(1) V. la storia dell'empietà uscita dall'Aristotelismo arabo, tracciata dal Renan nella citata opera: *Averroès et l'Averroïsme*, P. II, c. II, § 10 e seguenti.

(2) *La cour de Frédéric, et plus tard celle de Manfred, devinrent ainsi un centre actif d'arabisme et d'indifférence religieuse. Le cardinal Ubaldini, ami de Frédéric, professait ouvertement le matérialisme. L'orthodoxie de Michel Scot et de Pierre des Vignes était fort soupçonnée. Les gens de mauvais aloi affluaient à cette cour. On y voyait des eunuques, un harem, des astrologues de Bagdad avec de longues robes et de grandes*

nella sua forma più bassa, materiale e dissoluta, annidatasi in quella corte, e ivi protetta da Federico e da Manfredi, corruppe tutto il secolo XIII, che fu pure maestro all' empietà del XVI, nè la tradizione d'empietà e d'incredulità s'interruppe più mai, e la esplosione terribile ch' ella fece nel secolo XVIII, indica troppo bene lo stesso foco vulcanico, che coperto in parte da ceneri e da rovine, ci fa ancora sotto le piante traballare ed ardere il suolo (1).

barbes, et des juifs richement pensionnés par l'empereur pour traduire les ouvrages de science arabe. (RENAN, P. II, c. II, § 14). — *Cf.* la lettera di Gregorio IX, in cui descrive l'empietà della corte di Federico. (LABBE, *Concil.*, t. XIII, col. 1157).

(1) Qualche scrittore mena le maraviglie che Averroes nel secolo XIII sia riguardato come il fonte dell'incredulità, quando nel secolo precedente si rifiutava sì dagli scrittori della Chiesa, ma non si vedeva ancora in esso il padre degl'increduli: di che si vuol conchiudere che nel secolo XIII ci fu della passione e dell'esagerazione. Questa maniera di ragionare è povera e falsa. Le tristi conseguenze dell'Averroismo furono dedotte un po' alla volta, e un po' alla volta furono propagate: nel secolo XIII si giudicò Averroes e l'Averroismo dagli effetti, dottrine empie da esso derivate, incredulità e immortalità largamente diffuse. Il giudizio dunque fu allora più maturo e più pieno: i sistemi filosofici non s'intendono mai, e non s'apprezzano giustamente, se non dopo che il tempo li ha svolti: se le conseguenze stanno ancora chiuse ne' principii, non si può valutare il loro valore, perchè non s'arriva a penetrare ciò che portano in seno. Piuttosto deve eccitare in noi maraviglia, che confutati gli errori d'Averroes, specialmente dai gran dottori della scuola Domenicana, e recise le pestifere conseguenze, si riammettesse nel secolo XIV e seguente lo studio d'Averroes nelle scuole cristiane, e più ancora che Luigi XI, nel 1473, in una ordinanza, colla quale prende a regolare l'insegnamento filosofico, non solo ordinasse lo studio d'Aristotele e dell'arabo commentatore, ma lo riponesse, come sembra, tra quegli autori, di cui sia stata precedentemente riconosciuta sana la dottrina! *Statuimus et edicimus quod Aristotelis doctrina eiusque commentatoris Averroys — aliorumque* REALIUM *doctorum, quorum doctrina retroactis temporibus* SANA SECURAQUE COMPERTA EST, *tam in sacrae theologiae quam artium facultatibus, deinceps more consueto legatur, doceatur, dogmatizetur, discatur et intimetur.* (Ordonn. des rois de France, t. XVII, p. 610). — Onde questo ritorno del fermento arabico nelle scuole cristiane? La ragione è evidente: non era mai stato ordinato un

XL.

L'Averroismo corruppe specialmente (ed ahi sventura!) la filosofia in Italia: entrato nell'università di Padova per opera di Pietro d'Abano (*n.* 1250, *m.* 1303) e cresciutovi d'autorità per opera di Gaetano Tiene (*n.* 1387, *m.* 1465) vi durò fino al Cremonini (*m.* 1631), cioè più di trecent'anni. E questa non fu la minore delle deplorabili calamità a cui questa nazione soggiacque. Lo stesso studio incessante di interpretare benignamente Aristotele ed Averroes, e di confutarne gli errori, contribuì non poco a mantenere più a lungo nelle cattedre, autori, i cui principii erano prolifici delle più perniciose dottrine: si credeva renderli innocui con interpretazioni stiracchiate o false, o con confutazioni che non distruggevano ciò che quegli errori contenevano di seducente.

XLI.

Coloro a cui basti la perspicacia per rannodare le conseguenze più remote ai principii e gli affetti alle cause, dopo aver profondamente meditato sulle sciagure italiane, non crederanno esagerazione il conchiudere che l'erronea filosofia introdottavi e pertinacemente mantenutavi, c'entra per molto da per tutto. Le sciagure morali, checchè ne dicano i belli e vani spiriti, cagionarono tutte le altre. E tutte le parti dell'ordine morale furono indubitatamente scosse e guaste dal realismo aristotelico e averroistico, che trovò tant'altre cause

trattato di filosofia che potesse servire di testo nelle scuole: e una filosofia è assolutamente necessaria nelle *scuole cristiane*. Pel bisogno dunque si ricadde nell'Aristotelismo e nell'Averroismo. E il bisogno d'una filosofia indipendente dall'autorità degli autori pagani, sciolta dalle pastoie di que' sistemi imperfetti ed erronei, in molte parti, e condotta col libero raziocinio, si fa sentire più che mai ne' nostri tempi. Il che presso alle persone ragionevoli scuserà o anche giustificherà il nostro tentativo, per quanto nell'apparenza possa parere audace.

a lui affini con cui associarsi. Queste parti integranti dell'ordine e dello stato morale della società sono: 1.º la *religione;* e l'Averroismo introdusse in varie parti d'Italia una scientifica incredulità, incominciando da que' medici atei che tentarono d'attirare al loro materialismo il Petrarca (1), e più su ancora (2), e più giù fino al Vanini (3); 2.º il *costume;* e l'Averroismo ci dà gli Epicurei di Firenze del secolo XIV co' loro successori (4); 3.º la *politica;* e dalla stessa filosofia aristotelica sorte il macchiavellismo (5), che fa perdere affatto agl'Italiani la traccia della vera politica; 4.º il *diritto politico ecclesiastico*; e sotto il regno dello stesso sistema filosofico, esso degenera in una guerra appassionata che si fa alla Chiesa da Arnaldo da Brescia (*m.* 1155) fino a Fra Paolo (*m.* 1623), tanta parte del decadimento di Venezia, cioè dello stato meglio ordinato che avesse l'Italia; 5.º la *letteratura;* e si rimane sudicia e snervata dalla scostumatezza ne' suoi stessi esordi, come specchio che dovea essere della società italica e

(1) Si veda l'opuscolo: *De sui ipsius et multorum ignorantia;* dove il gentile poeta racconta la conversazione da lui avuta in Venezia con quattro medici averroisti e miscredenti, tre veneti e uno da Reggio; si veda ancora la Lettera 3 del libro V, delle *Senili,* dove egli narra un'altra conversazione simile con un altro medico della stessa scuola (*Cf.* TIRABOSCHI, t. V. p. 196 e seguenti).

(2) Pietro d'Abano (*m.* 1315), che professava con tant'altri l'astrologia, adopera le frasi dell'empietà averroistica, come si può vedere nel *Conciliatore,* f. 15 (Ven. 1565). Arnaldo di Villanova (*m.* 1312), astrologo anch'egli, si dà per adepto d'una società pitagorica diffusa per tutta Italia. D'una società secreta tendente in quei tempi alla distruzione del Cristianesimo, V. OZANAM, *Dante*, p. 47 e seguenti (ed. 2.ª).

(3) Dell'Averroismo del Vanini, *V.* RENAN, p. 335 e seguenti.

(4) Già nel 1115 si trova in Firenze una fazione d'Epicurei che vi cagionano de' tumulti (*V.* OZANAM, *Dante*, p. 48, 2.ª ed.). I Ghibellini erano reputati materialisti ed empii, ritraendo dalla scuola di Federico loro signore. Degli Epicurei fiorentini, *V.* DANTE, *Inferno*, c. IX e X.

(5) Il Campanella riguardava, non senza acutezza, il Macchiavellismo e l'Averroismo come due rampolli della stessa dottrina d'Aristotele. (*Cf.* BRUKER, t. IV, p. 472, 475; t. V, p. 110).

fiorentina del secolo XIV, cioè d'una società travagliata dalle quattro piaghe indicate.

XLII.

Tale è l'eredità ricca di guai che l'Italia raccolse dal realismo aristotelico e arabico, tenuto da essa, per sciagura, più tenacemente di tutte le altre nazioni (1). Certo nelle bocche del Cesalpini (*m.* 1603) e del Cremonini (*m.* 1631), che vanno contati tra gli ultimi rappresentanti dell'Aristotelismo in Italia, il principio del *realismo aristotelico* suona così fresco e così spiccato come se fosse un trovato pur d'allora: le forme delle cose si riducono in Dio che n'è il principio, causa formale egli stesso del mondo (2). Le conseguenze si possono negare, dissimulare, impugnare, ma brulicheranno tuttavia nelle menti che avranno ricevuto in sè quel principio fecondissimo.

(1) *Etrange ténacité de la routine! cet enseignement barbare, inintelligible, devenu ridicule, se prolonge un siècle encore, au milieu de l'Italie lettrée et de l'esprit moderne déjà triomphant* (RENAN, p. 319). È questo un esempio gravissimo, dal quale ci bisogna imparare che se c'è un difetto nella voglia di cangiare inconsideratamente l'insegnamento dominante, un difetto pernicioso altrettanto c'è ancora nel soverchio e inconsiderato timore d'ogni cangiamento. Il *realismo* domina pur troppo ancora in Italia; e perchè in certi testi scolastici se ne recidono ad arbitrio le male propaggini, si pensa che non sarà punto male il trapiantarne le radici nelle tenere menti della nostra gioventù!

(2) « Egli pure (il Cesalpini) inclinò all'unità del panteismo come lo « Zimara, mediante la *specie,* causa della materia e della sostanza, e l'in« separabilità di tutte le cose della sostanza medesima. » (POLI, *Supplemento* al *MS.* del Tennamann, § 316. — *Cf.* BRUKER, t. IV, p. 221 e seguenti; t. VI, p. 723 e seguenti. — RITTER, *Gesch. der neurn Phil.*, 1. th., p. 653, segg. — Il Renan, che vide le lezioni *MS.* del Cremonini, gli attribuisce simili opinioni. *Tout est en quelque sorte plein d'âme* (perchè pieno di forme); *Dieu est la vie même de l'univers* (perchè n'è la forma), *pénétrant tout en qualité d'intellect actif. Le monde est dans un éternel fieri* (pel cangiamento continuo delle forme); *il n'est pas; il nait et il meurt sans cesse.* (Averroès, etc., p. 327).

E un sistema di questa natura si continuava a insegnarsi perchè non ce n' era allora un altro. Pure tostochè gli occhi cominciarono a levarsi da' libri e a riguardar la natura, esso perì, ucciso da quegli stessi germi di corruzione che portava in sè stesso (1): si tentò dunque per un poco di far senza della filosofia, ristorandosi di questo mancamento colle fisiche scoperte (2). E per vero l'Averroismo dovea necessariamente rendere la filosofia trista, barbara, pedantesca, sofistica, difetti

(1) *L'Averroïsme avait résisté, depuis près de trois siècles, aux attaques du Plantonisme* (noi osservammo che non se n'intendeva più la dottrina fondamentale), *des humanistes, des théologiens, du Concile de Lateran, du Concile de Trente, de l'inquisition; il expira le jour où apparut la grande école sérieuse, l'école scientifique, celle qui s'honore par le génie de Léonard de Vinci,* ecc. (Renan, p. 330.)

(2) Tra diverse opinioni inesatte e pregiudicate che s'incontrano nell'opera, d'altra parte pregevolissima per l'erudizione e anche per osservazioni giuste e sagaci, d'Ernesto Renan, sull'*Averroismo*, vogliamo notata questa, che attribuisce alla vittoria riportata dal Cattolicismo in Italia sulla falsa riforma de' novatori germanici, la cessazione del pensiero filosofico (p. 331, 332). La vera cagione per la quale l'Italia cessò quasi del tutto nel secolo XVII dalle speculazioni metafisiche (e questo solo è vero), conviene riferirsi alla dominazione esclusiva dell'Aristotelismo, or sia ellenico, od orabico. Questo dovea cadere perchè infetto d'un *realismo* pernicioso: ma caduto, non c'era alle mani nulla di preparato da sostituirvi. Venne un po' più tardi il Cartesianismo, ma non era un sistema, erano frammenti. e anche scarsi, d'un sistema, onde non potea attecchire e soddisfare al bisogno. Per qualche tempo dunque si fece senza d'una seria filosofia (non potendosi dar questo nome a' tanti fascicoli di maestri di scuola, contenenti un fiacco eclettismo, che poi, mandati alle stampe, acquistarono il nome di corsi, o d'elementi di filosofia): si potè, dico, farne senza per un poco; e ciò perchè gl'ingegni trovarono una nuova occupazione, ricca e splendida, negli studi naturali. E questo stesso dimostra che l'attività e il movimento del pensiero non era cessato del tutto, ma era soltanto sospeso riguardo alla filosofia. Poichè dunque una nazione civile e cattolica non può a lungo rimaner priva di filosofia, l'Italia e l'Europa si precipitò ciecamente nel sensismo inglese e francese; e fu l'ultimo crollo dato all'ingegno e allo spirito filosofico in Italia, e l'ultima causa del suo infiacchimento. Ma alla fine ella si scoterà, noi speriamo contro le apparenze, e si sgannerà e ricupererà le sue forze, e ne userà, sotto migliori auspizi, e ben avvisata dall'esperienza.

tutti, che cresciuti col tempo, venivano in fine a renderla insopportabile agl'ingegni che secretamente da sè stessi progredendo si andavano svezzando (1).

XLIII.

Di questo modo invecchiò e si corruppe la filosofia scolastica, e dall'ali del novo genio che invase l'Europa furono spazzate le rovine. L'ultimo sforzo fatto da essa per prolungare la vita, se fosse stato possibile, ebbe ancora il doppio carattere di razionalismo e di misticismo. Spossata e discreditata la *forma realistica*, Ockam, l'idolo degli Eclettici francesi, di questi terribili *riabilitatori delle riputazioni perdute*, ripropose nel secolo XIV la *forma nominalista*, già abbattuta al suo nascere due secoli prima. Molti buoni ingegni, spauriti dalle conseguenze del realismo, sperarono di trovare nel nuovo nominalismo qualche asilo sicuro alla sbattuta filosofia. Dopo un lungo tafferuglio col vecchio realismo, il nuovo nominalismo pareva rimasto padrone del campo, e già Ockam riceveva il titolo di Dottore invincibile. Del rimanente, al vedere che la scuola nominalista può vantare delle glorie postume, dal secolo XVI e XVII fino a noi, ben apparisce che la filosofia aristotelica non sapea più dove posare il capo, e in vano le si volea acconciar sotto un nuovo origliere. E veramente in Italia Mario Nizolio combattè due secoli dopo Ockam pel nominalismo contro il realismo (2). E in Germania l'opera del grammatico modanese ebbe l'onore di essere ristampata e commentata dal Leibnitzio nel 1670; e nella dissertazione di cui il maggior filosofo tedesco arricchì quell'edizione, non dubitò di scrivere: *Secta nominalium omnium inter scholasti-*

(1) *L'Averroïsme n'est en un sens que le caractère de cette scolastique épuisée des questions et des quodlibets, qui se traine en expirant péniblement de vieillesse et de nullité jusqu'à l'apparition de la philosophie moderne.* (Renan, p. 253. *Cf.* 297, 305 e seguenti).

(2) *De veris principiis et vera ratione philosophandi, contra pseudo-philosophos;* lib. IV, pubblicati nel 1553.

cos profundissima et odiernae reformate philosophandi rationi congruentissima (1)! In Francia Giovanni Salabert pubblicò nel 1651 la sua *Philosophia nominalium vindicata*. L'Inghilterra finalmente, la patria d'Ockam, non mancò mai di quei dottori che insegnassero il Nominalismo. Nel secolo XVII Melchiorre Goldast ed Edoardo Brown fecero l'apologia di Ockam e nello stesso secolo il nominalismo fu rivestito a nuova foggia dall'Hobbes, e si rimase poi nella scuola scozzese (2). Tutti questi tentativi, fatti in sul cadere della scolastica e continuati con perseveranza anche dopo la sua caduta, per ristabilire il Nominalismo, dimostrano la ripugnanza e quasi direi l'orrore che avea lasciato in tutti gli animi il Realismo aristotelico. Ma si tentava l'impossibile: ed era un'illusione il credere di riparare così ai danni della filosofia. Il Realismo e il Nominalismo sono i due fianchi dell'ammalato

« Che non può trovar posa in su le piume,
« Ma con dar volta suo dolore scherma (3). »

E veramente, l'abbiamo già detto innanzi, il Realismo e il Nominalismo nascono dallo stesso errore aristotelico, cioè che

(1) *Dissert. in M. Nizolii librum.* — L'inclinazione del Leibnizio alla setta de' Nominali, dovette riceverla dalla patria educazione. Quando Luigi XI, colla sua *Ordinanza* del 1473, cacciò i Nominali dalla Francia, Marsiglio ab Inghen e Giovanni Buridano furono ben accolti in Germania, e narra l'Aventino (*Annal. Bojor.*, VI, 3, § 32), che il primo v'istituisse l'Accademia d'Heidelberga, il secondo quella di Vienna, e v'introducessero il Nominalismo. Melanctone, nella vita di Lutero, narra che quest'eresiarca fu ammaestrato nel Nominalismo a Erfurt, e Gioachino Camerario narra che lo stesso Melanctone l'ebbe appresso a Tubinga. (*In vit. Melanct.*) Erasmo parla de' Nominali come d'una setta fiorente a suo tempo. (*Epp.* I, 21; II. 15; XXVIII, 8. — *Cf.* Bruker, *De Ideis*, sect. II, § 4).

(2) Le aspre lotte de' Nominali all'università d'Oxfort nel secolo XIV, sono descritte da Ant. Wood nell'*Historia et Antiquitates Universitatis Oxoniensis ad ann.* 1345. — Nel 1673 fu stampata *Ars rationis ad mentem Nominalium*; Oxonii 1673.

(2) Dante, *Purg.* VI, 151, 152.

« l'universale sia nelle cose reali e non altrove. » Se è nelle cose reali, dunque l'universale è reale; ecco il Realismo nel senso proprio. Se è nelle cose reali, dunque l'universale fuori di queste è un nulla, un puro nome: ecco il Nominalismo. Sono dunque due formole della stessa dottrina e non due sistemi, sono due conseguenze dello stesso principio.

XLIV.

Questa dunque del Nominalismo fu la faccia *razionalistica* che mostrò l'Aristotelismo nel suo spegnersi; in Germania scoverse di novo, nello stesso periodo, anche l'altra, cioè la *mistica*. E questo accadde perchè in sullo scorcio della sua vita, s'abbattè nella Riforma protestantica. Il Protestantismo scossa l'autorità, non si potè mai adagiare e rimanersi tranquillo nel raziocinio, così mal sicuro ne' suoi passi quand'è solo, impotente del tutto, se trovasi sfinito in un puro Nominalismo. Niuna maraviglia che l'uomo ridotto a questo solo, provi una incredibile inclinazione a buttarsi in un falso Misticismo. Il quale è come il bigottismo de' dissoluti di professione. Ma il seguace della religione cattolica con assai più di confidenza s'affida alla ragione, come il fanciullo move più ardito le gambucce quando sa d'aver vicina la madre. Da questo provenne dunque che in Germania l'Aristotelismo cadente s'avviluppò di nuovo nel falso Misticismo, e di nuovo in progresso, rivolgendosi, mostrò ancora l'altra sua gota razionalistica, che ricomparve a pieno discoperta nel Kant e nel Fichte, per riapparire mistica e panteistica tantosto nello Schelling e nell'Hegel, ove questa filosofia sembra aver terminato il suo corso fatale divorando sè medesima.

XLV.

Quegli storici della Filosofia che raccolgono le opinioni che di secolo in secolo corrono intorno ad un dato sistema e ad un dato filosofo, e le trovano discrepanti, e oltracciò

vedono succedere alle lodi i biasimi, o a' biasimi leggeri, altri biasimi più gravi (come è avvenuto dell'Averroismo già convinto d'errore nel secolo XIII, ma nel XIV detestato come padre d'empietà e d'immoralità), si persuadono facilmente che in tali giudizi non ci sia altro che delle contraddizioni casuali, la causa delle quali si deva cercare o in un andazzo del tempo o in accidenti stranieri alla scienza; e s'incaricano sul serio di rettificare e di ammoderare, colle loro discrete sentenze, quelle esorbitanze, quelle esagerazioni e contraddizioni. Ma questo tuono di superiorità giudiziale, così comune ne' nostri tempi, non ha sovente altro fondamento che o una scarsa perspicacia, o la mancanza d'uno studio profondo sulla natura intima delle filosofie che hanno esercitata una lunga dominazione nel mondo. Poichè niuno può essere storico della filosofia se prima non è filosofo egli medesimo. Tale vicenda ci porge, come dicevamo, la filosofia d'Aristotele, ora esposta da' commentatori greci, ora dagli arabi, ora spiegata dagli orientali, ora dagli occidentali. Onde dunque tante diverse interpretazioni spesso contrarie? Se ne dovrà dare tutta la colpa agli interpreti? Onde tante lodi a lato di tanti biasimi? E onde il biasimo e, quasi direi, la detestazione, cresciuta in fine a segno da considerarsi l'Aristotelismo come sorgente inesausta d'errori, come germe d'irreligione, come ostacolo al progresso della civiltà, come soffocatrice del gusto e non più oggimai tollerabile sulle cattedre? Fu tutto questo l'effetto d'un semplice riscaldo di testa, d'un eccesso appassionato e nient'altro? Così per vero considerano la cosa alcuni storici ed eruditi, che hanno per massima di dire sempre un po' di bene di tutto ciò di cui fu detto male, e un po' di male di tutto ciò di cui fu detto bene.

XLVI.

Quanto a noi, siamo d'avviso che tutte le principali maniere d'intendere Aristotele, sebbene diverse ed anche contrarie, trovano de' fondamenti di qualche solidità nella stessa

lettera del testo aristotelico. Mi condusse a questa conclusione l'esame del fatto; e di questo fatto si trovano le ragioni:

1.° Nel disordine con cui furono affastellati gli scritti d'Aristotele: nella perdita di molti di essi, e nel guasto che devono aver subìto gli altri a noi pervenuti;

2.° Nella maniera colla quale Aristotele stesso scrisse quasi a brandelli molte sue cose, senza forma sistematica;

3.° Finalmen nell'imperfezione d'esposizione e di linguaggio.

I guasti che devono avere riportati i libri dello Stagirita nella grotta ove furono nascosti dagli eredi di Neleo, e ci rimasero sì a lungo, per sottrarli ai re di Attalo, che mandavano a caccia di libri per le loro biblioteche: il disordine nel quale probabilmente furono estratti di là: gli errori e i novi guasti introdotti nelle copie che ne fece trarre Apellicone, supplendone le lacune con mano imperita, più filobiblio che filosofo, come lo chiama Strabone (1); la classificazione e la disposizione arbitraria, e i nuovi ristauri fattivi da Tirannione e da Andronico Rodio peripatetico (2); tutte queste sventure devono aver assai male conciati gli scritti del nostro filosofo, di maniera che or ci è impossibile di trovare quanto quelli che abbiamo s'allontanino da quelli veramente usciti dalla sua mano (3).

Ma più ancora di cotésti guasti, doveva influire a rendere incerta e molteplice l'interpretazione della dottrina d'Aristo-

(1) φιλόβιβλιος μᾶλλον ἢ φιλόσοφος. (STRAB., XIII, 1).

(2) Di questo *vedi* FABRIC., *Bibl. Gr.* III, 263, 464, ed. Harles.

(3) Strabone nel luogo citato parla della somma scarsezza in cui erano i peripatetici de' libri acroamatici d'Aristotele; ed è tenuta per favola quella d'Ateneo (*Deipnos,* I), che Neleo vendesse tutta la sua raccolta di libri a Tolomeo Filadelfo. — Pare nondimeno probabile che Silla non abbia portato a Roma gli autografi d'Aristotele, ma gli antigrafi d'Apellicone, il quale forse non si curò più degli originali troppo malconci, dopo che n'ebbe tratte le copie. (*Cf.* TITZE, *De Aristot. opp. serie et distinctione.* Lipsiae, 1826; p. 9, segg).

tele, il non averla egli stesso voluta esprimere chiaramente, ancor che non si voglia credere genuina la nota lettera ad Alessandro. Anzi sebbene la tela della dottrina aristotelica sia forse la più ampia che mai alcun filosofo anteriore ardisse d'intelaiare, tuttavia si potrebbe dubitare, senza temerità, s' egli stesso si sia costrutto in mente un sistema filosofico unico, netto e coordinato in tutte sue parti. Certo (anche senza contare che alcuni de' libri che ci rimangono col nome d'Aristotele non sono autentici, altri non autentici in tutte le loro parti), basta por mente alla maniera e al fine diverso in cui e per cui egli compose que' diversi scritti, per tosto avvedersi quanto deva esser difficile il raccogliere qua e colà i brani sparsi in essi, e intenderli, e accozzarli in una unica dottrina, quand'anco nessuno ne mancasse all' interezza del sistema. Si sogliono dividere le opere del filosofo in tre classi, intitolandosi le une *ὑπομνημάτικα*, o Memoriali, le altre *ἐξιτέρικα*, o cose popolari, e le altre ancora *ἀκροαματικὰ*, o cose scolastiche, o se piace meglio, scientifiche (1). Ora i Memoriali, scritti per uso proprio, altro non sono che annotazioni, tratti, pensieri, consegnati occasionalmente alla carta, senz' alcun metodo scientifico, sol quanto bastasse allo scrittore per ricordarsene. Egli è manifesto che in questo genere di scritture non si dee cercare un sistema compiuto, nè pretendere che sia chiaro a noi quello che l' autore notò, acciocchè sia chiaro a sè medesimo. Nè manco si può aspettare di conoscere la sua vera mente da' libri *popolari*, chè gli antichi filosofi non solo credeano di dover nascondere al popolo una parte, e la più preziosa parte, della verità, ma anco si facevano lecito di allettarne e molcerne gli orecchi con insegnamenti, di cui pur conoscevano tutta la falsità. Finalmente i libri acroamatici, riservati a' soli uditori della scuola, e certi anche tenuti via più occulti *ἐν ἀποῤῥήτοις*, si sole-

(1) Cic., *De Finib.* V, 4. — A. Gell., XX, 4. — I libri popolari e gli scolastici s' univano sotto la stessa denominazione di *συνταγματικά*.

vano scrivere a bello studio in un modo astruso e misterioso. Laonde nè pure in questi il sistema (quando anco ci si contenesse) potrebbe apparire in piena luce. Al che s'aggiunga, essere tutti questi libri venuti alla posterità così disuniti e sparpagliati, come dicevamo, anche per la venalità de' librai, che non avrebbero trovato a smerciare facilmente l'intero corpo voluminoso e costoso di tali scritti, e però li spacciavano divisi e con tanta e tale sconnessione, che difficilmente si potè e si può riconoscere a quale delle due indicate classi ciascun de' libri si deva riferire, e forse uno stesso libro ora è composto di brandelli d'altri da distribuirsi per tutte e tre.

XLVII.

Si crede tuttavia che Aristotele abbia lasciato a Teofrasto i suoi libri ordinati e distinti in *πραγματείας*, o trattazioni, dette da Cicerone *disciplinae partes* (1). Ma a queste non pare che possano appartenere gli ipomnematici, troppo imperfetti e d'uso privato, e forse nè pure gli esoterici o popolari, siccome alieni dal sincero pensiero dell'autore, ma puramente gli acroamatici o scientifici, come quelli che soli possono ricevere, o di ricevere sono degni, una divisione scientifica (2). E tra i molti de' libri che si sono perduti d'Ari-

(1) Fisica, Logica, Etica. *De Fin.*, V, 4. — A queste si deve indubitatamente aggiungere la *Filosofia prima*, o *Teologia*.

(2) A questo mi pare che fin qui abbiano poco badato que' critici antichi e moderni, che fecero il tentativo di classificare i libri d'Aristotele secondo le prammatie. Simplicio nell'esposizione delle categorie narra che Adrasto Afrodisio scrisse περὶ τῆς τάξεως τῶν τοῦ Ἀριστοτέλους συγγραμμάτων, dal che pare che si perdesse di vista la distinzione dei libri Memoriali e Popolari, dagli altri, e si cercasse una connessione tra tutti. — Ammonio crede che i libri esoterici fossero διαλογικὰ, gli acroamatici all'opposto αὐτοπροσωπά. Distingue questi ultimi in θεωρετικὰ πρακτικὰ e ὀργανικὰ, alla qual divisione si può ridurre veramente tutto il sistema filosofico d'Aristotele, eccetto forse la parte trattata ne' ποιητικὰ, che appartengono, io credo, agli esoterici e popolari, a cui pure si riducono τὰ ἐγκύκλια παιδεύματα, o φιλοσοφήματα.

stotele, non possiamo sapere quanti ce n'erano d'acroamatici, anelli forse necessarii al sistema. Ognuno intende che con tutte queste difficoltà gravissime è vano lo sperare di pervenire a conoscere con sicurezza l'intero sistema filosofico che fu nella mente del nostro pensatore, se pure ce ne fu veramente uno intero.

XLVIII.

Ma soprattutto a chi attentamente considera la lingua, lo stile, la maniera di scrivere adoperata da Aristotele, non solo in diversi libri, ma anche nello stesso, diversa, cessa la maraviglia del vedere che in diversi tempi e da diversi ingegni sia stato inteso e spiegato in modi diversi e contrarii, e che pure non sarebbe facile convincere una sola delle tante teorie cavatene, di non aver a base qualche passo delle opere dello Stagirita strettamente interpretato (1). Primieramente non c'è un solo vocabolo filosofico che non riceva nei suoi scritti diverse e molte significazioni, e quando l'usa è ben rado ch'egli ci avvisi in quali di esse lo prende. Mancando questo avvertimento, poco giova ch'egli nel V de' *Metafisici* abbia raccolto trenta vocaboli o locuzioni delle più frequenti, e a ciascuna abbia assegnato un certo numero di significati, senza contare che quelle trenta voci sono assai lungi dall'esaurire il suo dizionario filosofico, e che i significati posti a ciascuna non sono ancora tutti quelli ch'egli stesso attribuisce loro nell'uso ch'egli ne fa. Finalmente talora adopera i vocaboli nel significato loro attribuito dai filosofi anteriori e contrario a quello che loro assegna egli stesso. S'aggiunga la maniera sospensiva e dubitosa con cui esprime le sue proprie opinioni, sulle quali sembra spesso vacillante. Pone il maggiore sforzo nel suo dire e spende la maggior copia delle parole in ottenere che il lettore senta la difficoltà della questione, men

(1) *Cf.* NUNNESIO, *Orat. de obscurit. Aristotelis.*

sollecito poi di darne una netta soluzione (1): al qual fine sciala ragioni pro e contra, e non si sa sempre discernere se parli in persona degli avversari, o in sua propria: e fa un uso frequentissimo della particella πως, che lascia in una certa incertezza i contorni della dottrina.

Come Aristotele insegna che la virtù consiste nel mezzo, così pare che egli si compiaccia di fare altresì delle opinioni (2): cerca di collocarsi tra i due estremi contendenti: distribuisce un po' di ragione e un po' di torto a tutti i filosofi che l' hanno preceduto. E se facesse sempre il taglio netto tra quello che approva e quello che disapprova, s'avrebbe chiaro il suo pensiero: ma nol fa per tutto, e dice l' una cosa e l' altra, rimettendo troppe volte al lettore l' interpretare sotto quale aspetto la dica e sotto quale la contraddica.

Non solo poi ne' libri ipomnetici, ma anco ne'sintagmatici, egli ragiona di questioni vive al suo tempo, e agitate nelle scuole che Speusippo e Senocrate apersero dopo la morte di Platone: e suppone che il suo lettore conosca come si conducevano quelle dispute, e quali argomenti s'usavano in quelle pugne, e di quali formole si vestivano, come in vero tutto ciò doveano conoscere i suoi contemporanei. Ma non è questa per noi una delle più piccole cagioni dell' oscurità d' alcuni luoghi dello Stagirita: chè siamo venuti troppo tardi, e di que' filosofi, condiscepoli ed emuli d'Aristotele, non ci rimangono gli scritti, ma frammenti scarsissimi: la solenne voce poi de' maestri, e il frastuono clamoroso de' di-

(1) L' osservava anche Cicerone: *Ab Aristoteleque principe de singulis rebus in utramque partem dicendi exercitatio est instituta, ut non contra omnia semper, sicut Arcesilas, diceret, et tamen, ut in omnibus rebus, quidquid ex utraque parte dici posset, exprometet.* (De Fin., V, 4).

(2) *Cf.* il libro de' *Metafisici*, che ci rimane di Teofrasto, nel quale si va tastando allo stesso modo, se si può trovare la soluzione delle questioni che si confessano irte di difficoltà. Così anco Aristotele usa delle maniere di dire simili a questa: « In un cotal modo quello che si dice è vero, in un altro modo non è vero. » (*Metaph.*, *XII*, (XIII), 10.

scepoli svanì ben presto in un assoluto silenzio (1). Che se al presente gli eruditi si affaticano di raccogliere qualche parola o qualche detto, e accozzarlo, e congetturare su qualche punto la maniera speciale di concepire e di favellare in quelle scuole usata; e il lavoro è appena incominciato, e la sterilità del terreno non promette abbondevol raccolta.

XLIX.

Ma si può spiegare come i discepoli d'un filosofo suddividendosi tra loro attribuiscano poi al medesimo sistemi diversi e contrari, e ciascuno accampi a suo favore ragioni non disprezgevoli, anche astrazion fatta dalle circostanze indicate, che tutte s'uniscano a contribuirvi nel caso d'Aristotele. Poichè un sistema sta per intero ne' *principii*, e le conseguenze sono già tutte in essi. Ma la deduzione di queste può esser fatta bene e male, e da filosofi diversi. Ora, allo storico della filosofia appartiene certamente l'indicare chi abbia posti i prin-

(1) La perdita degli scritti di Speusippo e di Senocrate dee probabilmente attribuirsi alla loro mediocrità, e talun crede che Aristotele stesso, o per gelosia, o per accidente, ci abbia contribuito. Si sa che egli comperò a gran prezzo gli scritti di Speusippo (Diog., L. IV, 4): si sarebbero dunque dovuti trovare co' libri aristotelici legati a Teofrasto; ma nulla si rinvenne. Pure, quello che più d'ogni altra cosa importa notare e che spiega il rapido declinare della scuola platonica si è che nè Speusippo, nè Senocrate erano certamente tali ingegni da potersi confrontare con Aristotele. Non sembra che dicessero nulla d'originale: interpretavano Platone, ciascuno come l'aveva saputo intendere e forse assai parzialmente. Di poi mancava a Speusippo un'anima elevata, come pure richiede l'indole della platonica filosofia, anzi era dedito alle voluttà ed all'avarizia: Senocrate, integerrimo, era d'ingegno assai tardo, a tal che lo stesso Platone il paragonava all'asino bisognevole di sprone, quando Aristotele al cavallo generoso che va governato col freno. Conviene tenere un conto esatto di tutte queste circostanze per ispiegare la prevalenza ben presto acquistata dal peripatetismo sul platonismo falsato e tralignato.

cipii, e chi tiratene le conseguenze: ma questa è la storia de' filosofi e de' loro speciali lavori e non ancora la storia dei sistemi. Il sistema non perde la sua identità, o ch' esso si presenti concentrato ne' soli principii, o che l' esposizione ne svolga le conseguenze, sieno poche o molte, e anche tutte. Colui che ha formulati i principii è il solo autore del sistema. Se le conseguenze non sono state da lui dedotte e nè anco prevedute, a lui non appartiene l' imputabilità morale di esse; ma glien' appartiene tuttavia, per dir così, l' imputabilità filosofica, poichè, chi ha posto i principii ha già poste le conseguenze. Il che vale pel caso in cui i principii sieno pienamente definiti e determinati.

Ma accade troppo spesso, che i *principii* stessi insegnati da un filosofo vengano da lui posti in un modo *indeterminato* e imperfetto, o che la loro indeterminazione sia intrinseca agli stessi concetti della mente, o dipenda dalle formole verbali delle quali que' principii si vestono. Nell' uno e nell' altro caso il pensiero de' discepoli, che pur accettando senza controversia i principii del maestro, non può fermarsi, ma tende continuamente a renderli feraci di conseguenze, è naturalmente portato ad aggiungere da sè que' principii che il maestro lasciò nell' indeterminazione, le determinazioni che loro mancano. Ora, i principii stessi determinati diversamente si moltiplicano: determinati a un modo riescono diversi ed anche contrari da que' principii medesimi determinati a un altro modo; chè l' indeterminato contiene il diverso ed anche contrario. Non è dunque fuori di ragione il riferire ad un medesimo filosofo diversi e contrari sistemi sotto quest' aspetto: e possono esser vane in tal caso le contese de' discepoli per vincere chi abbia bene interpretato il maestro e coltone il sistema: poichè tutti, in un senso, possono veramente avere il sistema del maestro, e in un altro senso non averlo niuno: l' hanno cioè tutti, se si considera, che i loro sistemi, benchè diversi e contrari, giacciono virtualmente nel sistema più indeterminato del comune maestro: non l' ha nessuno, se per sistema del maestro si intenda la sua dottrina materialmente

presa con tutta quella indeterminazione nella quale egli la lasciò. Poichè i discepoli, per lo spontaneo progresso del pensiero, togliendovi dattorno l'indeterminazione che gli dà il carattere, non si mettono nè pure in sospetto d'alterarlo con ciò, e tutti potrebbero intendersi e aver ragione qualora s'avvedessero e convenissero che una delle determinazioni non esclude l'altra, onde il principio indeterminato sta lì per tutti, e questo solo ritengono dal comune maestro. E non fu questa certamente la meno efficace delle ragioni per le quali i seguaci di Platone e quelli d'Aristotele si dividessero in tante sette, e così disparate, senza però trovare mai la via della concordia.

L.

Da questo stesso provennero poi altre conseguenze. I principii di Aristotele, variamente determinati da'suoi seguaci ed interpreti, racchiudevano altrettanti complessi diversi di illazioni. Perciò non fa maraviglia che essi da una parte si traessero al servigio del Cristianesimo, dall'altra divenissero sementi dell'empietà. Ne' commentari di Averroes prendono questa rea natura. Che i maestri cattolici del secolo XIV, come Alberto Magno e san Tommaso, abbiano confutati gli errori dell'arabo commentatore senza veemenza, e che nel secolo susseguente il Petrarca e i dottori domenicani con alto e nobile sdegno combattessero l'araba dottrina, imputandole l'immoralità, la eresia, l'incredulità che vedeano propagata per tutto e annidata nella corte degli Hohenstaufen e penetrata in tutta la parte ghibellina, non può far maraviglia, se non agli storici dell'eclettismo francese. È assai naturale che i principii, fino a tanto che stanno da sè soli, si combattano col freddo raziocinio: armi uguali s'oppongono ad armi uguali. È naturale e giusto del pari, che la corruzione che si ingenera in appresso quando se ne inducono le conseguenze e se ne fanno le applicazioni alla vita e il contagio ampiamente n'è propagato, venga assalita e investita dall'eloquenza di

uomini che ardono d'uno zelo santo e provano nel cuore un crudel dolore che ne li fa lamentare.

LI.

Ci si dirà forse che le varie difficoltà fin qui indicate tolgono quasi la speranza di pervenire a conoscere con chiarezza tutto l'intero della dottrina aristotelica. E se la cosa è così, come voi ci annunciate un'opera che la espone? o che cosa dunque vi proponete in questo vostro libro che intitolate: « Aristotele esposto ed esaminato? » — Domanda ragionevolissima a cui brevemente dobbiam rispondere. Dicevamo che in Aristotele si trova un sistema, ma indeterminato ed incerto in molte sue parti, e che a una tale indeterminazione e incertezza si dee reputare principalmente il vario modo d intenderlo de' suoi interpreti. Ora, questo appunto è quello che noi intendiamo di far risultare dallo scritto presente nel quale raffrontiamo i diversi luoghi delle opere dello Stagirita sopra le questioni capitali, e facciamo ogni prova di conciliarli insieme. Apparirà che una perfetta conciliazione è almeno a noi spesse volte impossibile, e che talora si presentano de' principii che sembrano piuttosto diversi che contrari; ma esaminato poi il loro valore nelle conseguenze che portano in seno si scoprono appartenere essi a dottrine contraddittorie e inconciliabili. Abbiamo posta ogni diligenza per iscoprire ne' singoli luoghi del nostro autore quale de' molti significati che attribuisce ad ogni vocabolo filosofico sia appunto quello di cui in essi fa uso. Con questa cura si conciliano, a dir vero, in parte i luoghi diversi che si riferiscono ad uno stesso punto di dottrina, ma non interamente però. Ora, questa incoerenza dipende, a parer nostro, dall'indeterminazione della dottrina medesima. E il fare che spicchi agli occhi del lettore questo vero, è la prima parte della critica che noi intraprendiamo di fare alla filosofia d'Aristotele. Poichè noi abbiamo già avvertito che il carattere di quest'opera non è già d'essere filologica; ma d'esser critica, e d'una cri-

tica che riguarda la stessa dottrina. In una parola, noi scriviamo come filosofi, scriviamo un giudizio sopra un'antica filosofia: vi ci accingiamo spassionati, senza lasciarci prevenire da alcuna autorità. Questo giudizio nostro (qualunque valore possa avere in sè stesso) accusa la dottrina che giace sparsa nelle opere che s'attribuiscono ad Aristotele di tre peccati, il *primo* d'essere formulata in un modo indeterminato e di prestarsi per conseguente a interpretazioni diverse e contrarie, il *secondo* d'essere incoerente, anche prescindendo dalle contraddizioni puramente verbali che sono la conseguenza de' diversi significati de' vocaboli, considerata solo la dottrina in sè stessa, il *terzo* d'essere erronea non già in tutte le sue singole parti, ma in ciò che costituisce il fondo e l'unità del sistema. In certe parti farà certamente bella mostra di sè la perspicacia ammirabile e la sottigliezza d'Aristotele, e niuna altra qualità sembra così propria a tanto ingegno quanto questa della sottigliezza. Non ebbe tutta l'antichità, io credo, un'altra mente che fosse più analitica e più dialettica di questa d'Aristotele e sol essa potea lasciare a' posteri quel gran monumento *aere perennius* della sillogistica. (*Logic.*, 15, segg). E fu questa parte dialettica appunto che innamorò di sè, a buona ragione, tutto il medio evo, nè potrà mai essere, per iscoperte nove e novi progressi, obliata e dimessa: quest'è ancora la parte, per la quale l'Aristotelismo recò grandissimo vantaggio alla cristiana teologia che ne serbò sempre riconoscenza.

LII.

Ho indicato brevemente l'intento dell'opera presente: più ancora che di conoscere storicamente quali fossero le dottrine professate da Aristotele, noi siamo solleciti della verità: il nostro intendimento, lo diremo ancora, non è storico, nè eclettico, ma strettamente filosofico e razionale. L'ultimo risultato, a cui tendono di loro natura le diverse ricerche ed osservazioni che andremo esponendo, si è di vagliare il vero dal

falso che ci possa essere in tutto quell'ammasso d'opinioni che si presentò fin qui con pretesa d'appartenere agli insegnamenti ed alla dottrina d'Aristotele. Sceverandone il falso e quasi affiggendovi de' segni, a' quali possa esser da tutti conosciuto, speriamo che si deva scemare il pericolo d'incorrervi novamente: porgendo netto il vero, se ci riesce, e procurando di fare che ciascuno veda l'evidenza della sua luce, speriamo che più facilmente se ne conserverà il possesso tra gli uomini, e l'oro che troviamo nella miniera del peripatetismo, separato dalla scoria, potrà essere accresciuto da' moderni di novo metallo di buona lega. S'abbrevierebbe di molto il lavoro che il mondo presente aspetta dagli scienziati, cioè che gli restituiscano o ricostituiscano una sana e sufficiente filosofia, qualora non s'avesse più a disputare sul buono e sul reo degli antichi sistemi e specialmente di quello che trionfò di tutti gli altri, l'Aristotelismo; ma ne fosse riconosciuta per sempre la separazione. Allora niuno più abuserebbe d'una incerta autorità ne' trattati filosofici a complicare e avviluppar le quistioni, e niuno oserebbe di riprodurre le antiche maniere di dire senza averle prima giustificate e sanate da ogni equivocazione. L'autorità in fatti dee essere sbandita dall'interiore della filosofia essenzialmente razionale. L'ufficio dell'autorità è quello di precedere alla mente raziocinatrice come consigliera e amica, o di susseguire ad essa dando conferma a' raziocini ed aiuto alla persuasione che va troppo lenta e debole dietro all'astratto ragionamento. L'autorità divina oltracciò presta all'umanità un beneficio assai maggiore; supplisce alla ragione quando questa si ferma venuta a' suoi ultimi confini; e la rimette in sulla via se erra nelle cose di suprema importanza quali sono quelle che riguardano gli eterni destini dell'uomo. Ma tutto questo è sempre guadagno estraneo alla filosofia che si tesse puramente a filo di raziocinio. Se il nostro lavoro contribuirà a rendere più netto e men intralciato il pensiero e il discorso de' filosofi, spacciandolo da un gran numero di concetti e di vocaboli equivoci che sopravissero in tutta la loro ambiguità, alla caduta dello Ari-

stotelismo, esso avrà ottenuto l'uno de' due scopi che gli furono proposti. In tal caso apparecchierà altresì la via (e questo è l'altro scopo) alla seconda scienza metafisica che abbiam promesso di comunicare col pubblico, cioè alla Teosofia, l'ultima, e per vero la più elevata parte dell'edifizio filosofico, quella in fine che più di tutte le altre esige proprietà nelle voci, distinzione ne' concetti, rigore ne' raziocinii.